

Grundriss der theologischen Wissenschaften.

Die Gliederung des Ganzen wird sich folgendermassen gestalten:

Abtei-lungs-Nummr.)

**Erste Reihe** (Hauptfächer).

**Erster Teil. Einleitende Fächer.**

405 Stade




[illegible] numerirt, in welcher sie zur Ausg[illegible] ner [illegible] behalten die ursprüngliche Ausgaben[illegible] he Gliederung des Ganzen wird auf den Titelbl[illegible]

# Grundriss
der
# Theologischen Wissenschaften

bearbeitet

von

**Achelis** in Marburg, **Baumgarten** in Kiel, **Benzinger** in Jerusalem, **Buhl** in Kopenhagen, **Cornill** in Breslau, **Guthe** in Leipzig, **Harnack** in Berlin, **Heinrici** in Leipzig, **Herrmann** in Marburg, **O. Holtzmann** in Giessen, **Jülicher** in Marburg, **Kaftan** in Berlin, **Krüger** in Giessen, **Loofs** in Halle, **Mirbt** in Marburg, **K. Müller** in Tübingen, **Pieper** in Gerresheim, **Pietschmann** in Göttingen, **Reischle** in Halle, **Sell** in Bonn, **Stade** in Giessen, **Troeltsch** in Heidelberg, **Weinel** in Jena u. A.

Die unterzeichnete Verlagsbuchhandlung hat vor einer Reihe von Jahren eine „Sammlung theologischer Lehrbücher" begonnen. Ihr Erfolg war sehr erfreulich: für eine Anzahl der erschienenen Bände sind nach kurzer Zeit neue Auflagen nothwendig geworden. Aber für die eigentliche Einbürgerung in den studentischen Kreisen, für die sie zunächst berechnet waren, ist es hemmend gewesen, dass die „Lehrbücher" zum Theil zu umfassend und dadurch zu theuer geworden sind. Auch hat sich ihr Erscheinen zum Theil allzulange verzögert. Es fehlt also auch jetzt noch für die meisten einzelnen theologischen Fächer, wie für das Gesammtgebiet der Theologie, an kurzen, streng wissenschaftlichen Darstellungen, die dem akademischen Lehrer als Grundlage für seine Vorlesungen dienen, ihm einen Theil der mechanischen Aufgaben abnehmen und seine persönliche Wirksamkeit erleichtern können, Darstellungen, die es zugleich dem Studenten ermöglichen, einerseits das Gerippe der Vorlesungen festzuhalten und dabei doch dem freien Fluss der Rede zu folgen, andererseits aber auch den Stoff der Vorlesungen in anderer Auffassung kennen zu lernen, als sie die Vorlesung bietet.

Demgemäss hat sich die unterzeichnete Verlagsbuchhandlung entschlossen, einen **Grundriss der theologischen Wissenschaften** herauszugeben, dessen Gliederung aus nebenstehender Tabelle ersichtlich ist.

Für seine Bearbeitung sind folgende Grundsätze aufgestellt worden:

1) Hauptsache ist nicht die Masse des gebotenen Stoffs, sondern Einführung in dessen Verständniss, geschlossener Zusammenhang, einheitliche Darstellung.

2) Eben darum womöglich keine Polemik gegen Einzelheiten, sondern Auseinandersetzung mit dem Ganzen der gegnerischen Auffassung.

3) Die Darstellung möglichst knapp und gedrungen, dabei aber glatt und lesbar, dem Bedürfniss des Lernens, nicht des Auswendiglernens entsprechend.

4) Quellenbelege in der Regel nicht in extenso, und da, wo die Auffassung des Textes ihrem Wesen nach überhaupt nicht durch Mittheilung weniger kurzer Citate belegt werden kann, ganz zu unterlassen.

5) Mittheilung der Litteratur nicht mit dem Ziel der Vollständigkeit, sondern nach dem Gesichtspunkt, dass dem Leser Gelegenheit gegeben sein soll, durch die werthvollsten Arbeiten sich tiefer in den Stoff und die Quellen einführen zu lassen.

---

Der Grundriss soll in zwei Reihen zerfallen:

die erste umfasst die Hauptfächer der Theologie,

die zweite eine Anzahl spezieller Disziplinen, die nicht ebenso regelmässig in grösseren Vorlesungen behandelt werden und bei denen doch eine leichte und gründliche Einführung für den Studenten wünschenswerth ist. Da nicht überall regelmässig darüber gelesen wird, so ist hier für die einzelnen Bände ein etwas grösserer Umfang in Aussicht genommen.

Der Grundriss wird ein Ganzes bilden. Doch erhält jeder Band seine eigene Paginirung.

Um die Aufgabe von Bestellungen möglichst zu vereinfachen, werden die Abtheilungen während des Erscheinens des „Grundrisses" auf dem Umschlag in der Reihenfolge numerirt, in welcher sie zur Ausgabe gelangen. Neue Auflagen einer Abtheilung behalten die ursprüngliche Ausgabenummer bei. Die systematische Gliederung des Ganzen wird auf den Titelblättern angegeben.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
in Tübingen.

# Grundriss

der

# Theologischen Wissenschaften

bearbeitet

von

**Achelis** in Marburg, **Baumgarten** in Kiel, **Benzinger** in Jerusalem, **Buhl** in Kopenhagen, **Cornill** in Breslau, **Gunkel** in Berlin, **Guthe** in Leipzig, **Harnack** in Berlin, **Heinrici** in Leipzig, **Herrmann** in Marburg, **O. Holtzmann** in Giessen, **Jülicher** in Marburg, **Kaftan** in Berlin, **Krüger** in Giessen, **Lietzmann** in Bonn, **Loofs** in Halle, **Mirbt** in Marburg, **K. Müller** in Tübingen, **Pieper** in Gerresheim, **Pietschmann** in Göttingen, **Reischle** in Halle, **Sell** in Bonn, **Stade** in Giessen, **Troeltsch** in Heidelberg, **Weinel** in Jena u. a.

## Zweiter Teil

### Zweiter Band

## Biblische Theologie des Alten Testaments

## I.




**Tübingen**
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
**1905.**



# Biblische Theologie des Alten Testaments.

Von

D. B. Stade
Geheimem Kirchenrat und Professor der Theologie in Giessen.

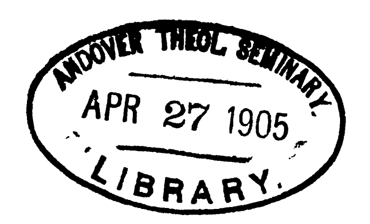
Erster Band

## Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums.

Erste und zweite Auflage.




Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1905.






C. A. Wagners Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. Br.

# Inhaltsverzeichnis.

# Verzeichnis der Abkürzungen.

A. = Anmerkung.

a. a. O. = am angeführten Orte.

AJSL = American Journal of Semitic Languages and Literatures.

AT, at. = Altes Testament, alttestamentlich.

BB = Bundesbuch.

Bädeker = Bädeker, Palästina und Syrien.

BMB = Monatsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften.

Chron. = Chronist.

d. h. = das heisst.

Dt, Dtsten, dtstisch = Deuteronomium, Deuteronomisten, deuteronomistisch.

E = Elohist.

f. d. T. r. = falls der Text richtig.

GGN = Nachrichten von der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften.

GVI = Geschichte des Volkes Israel.

hl. = heilig.

IJG = Israelitische und jüdische Geschichte.

J = Jahvist.

Jahrh. = Jahrhundert.

JBL = Journal of Biblical Literature.

KAT = Die Keilinschriften und das Alte Testament.

Kl. Pr. = Kleine Propheten.

l. = lies, liest, lesen.

m. = mit.

MT = Massoretischer Text.

NT, nt. = Neues Testament, neutestamentlich.

P = Priesterkodex (als Ganzes, ohne Unterscheidung seiner Schichten).

$P^g$ = Priesterkodex (soweit Grundschrift).

$P^h$ = Heiligkeitsgesetz.

$P^s$ = sekundäre Erweiterungen des Gesetzbuches Esras ($P^g + P^h$).

PAOS = Proceedings of the American Oriental Society.

R = Redaktor, redaktionelle Abschnitte.

RAH = Reste arabischen Heidentums.

RE = Herzogs Realenzyklopädie.

RHR = Revue de l'Histoire des Religions.

Sam = Samaritanus.

SBA = Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften.

str. = streiche.
SBAT = The Sacred Books of the Old Testament.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
s. u. = siehe unter, siehe unten.
TF = Textfehler.
Theol. Tijdschr. = Theologisch Tijdschrift.
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken.
ThStW = Theologische Studien aus Württemberg.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
u. a. = und andere.
usw. = und so weiter.
vgl. = vergleiche.
z. = zu.
Z. = Zeile.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
z. B. = zum Beispiel.
ZAT = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.
z. l. = zu lesen.
ZLK = Zeitschrift für die lutherische Theologie und Kirche.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
z. St. = zur Stelle.
z. v. = zu Vers.

Die Abkürzungen für die Namen der biblischen Bücher, für die Bibelversionen und für die grammatischen termini technici bedürfen keiner Erklärung.

# Einleitung.

## § 1. Inhalt und Aufgaben der Biblischen Theologie des AT.

B. Stade, Ueber die Aufgaben der Bibl. Theologie des AT. ZThK III 31 ff. (Ak. Reden und Abhandl., Giessen 1899, S. 77 bis 96).

1. Unter Biblischer Theologie des AT versteht man die Geschichte der Religion unter dem Alten Bunde. Als spezielle Vorgeschichte des Evangeliums Jesu und von Jesus nimmt diese das Interesse des christlichen Theologen in Anspruch. Christentum und vorchristliches Judentum stehen zueinander im Verhältnisse historischer Kontinuität. Christi Erscheinung hatte zur Voraussetzung einen im Judentume seiner Zeit gegebenen Besitz religiöser und ethischer Ideen, die sich in und mit der Geschichte Israels und der jüdischen Gemeinde gebildet haben. Jesu Predigt knüpft überall an den religiösen Glauben und die sittlichen Ideale der jüdischen Gemeinde seiner Zeit an, und seine Erscheinung beansprucht, die Erfüllung ihrer Geschichte zu sein. Seine Predigt hat den religiösen Glauben und die sittlichen Ideale des Judentums vertieft und umgebogen, zum Teil bis zu ihrem Gegensatz umgebogen, die religiösen und ethischen Begriffe dadurch mit neuem, höheren Inhalt erfüllt, aber eine neue religiöse und ethische Begriffswelt nicht geschaffen. Neu ist im Christentum die Bedeutung Jesu als vollkommener Offenbarung des Vaters und bleibenden Heilsmittlers. Hieraus erklärt sich, dass Jesu seine Autorität der des Gesetzes entgegensetzen kann (Bergpredigt), und hierdurch tritt seine Predigt freilich aus dem Rahmen des Alten Bundes heraus. Neu ist das Leben mit Gott, das er seiner Gemeinde vorgelebt hat, neu die Wertung des Dienstes an den Brüdern, in dem er sein Leben dahingegeben

hat. Der Inhalt des Selbstbewusstseins Jesu und seines Lebens wird eben in keiner Weise durch die Vorstellungen des vorchristlichen Judentums vom Messias erschöpft. Da es jedoch für sein Selbstbewusstsein entscheidend ist, dass er sich als den verheissenen Messias weiss, und da er in seinem messianischen Berufe sein Leben dahingibt, so ist auch alles dies durch die messianische Hoffnung des Judentums vermittelt. Es ist die geschichtlich bedingte Form, in die sich auch das Neue in Christi Person und Werk kleiden muss, um wirksam zu werden. Die Gedankenwelt der nt. Schriftsteller aber hat durchweg die zeitgenössischen jüdischen religiösen und ethischen Ideen zur Voraussetzung. Sie stellt eine Projektion der Predigt Jesu und des Eindruckes seiner Person über diese vor. Sie bedeutet einen Versuch, vom Standpunkte jüdischen Glaubens aus und mit den Mitteln jüdischer Theologie die Wahrheit des Christentums zu erweisen.

Diese Betrachtungsweisefindet ihre Bestätigung darin: 1. dass der Jude der nt. Zeit durch Anerkenntnis der Messianität Jesu Christ wird, damit erst den wahren Sinn seiner Religion erfasst, nicht aber eine neue Religion annimmt; 2. dass die alte Kirche das AT als die ihr gegebene heilige Schrift und als Offenbarung Gottes ansieht.

2. Es ist daher die Aufgabe der Biblischen Theologie des AT, die Entstehung und den Inhalt des religiösen Glaubens des Judentums und seiner Ideale darzulegen, an die Jesus in seiner Verkündigung, die nt. Schriftsteller in ihrem Bericht über diese und in der Deutung seiner Person anknüpfen, und welche eben deswegen die historische Voraussetzung des Christentums sind. Insonderheit handelt es sich in der Biblischen Theologie des AT um die Entstehung und Entwicklung der folgenden, vom Judentum dem Christentum vererbten Vorstellungen: 1) um den Glauben an einen Gott, der a) zugleich Heilsgott und Schöpfer und Erhalter der Welt ist, b) im Volke Israel und in seiner Geschichte sich offenbart hat (Monotheismus, historische Religion, heilige Schrift); 2) um den Glauben an ein göttliches, den Menschen absolut verpflichtendes Sittengesetz (ethischer Monotheismus); 3) um den Glauben an ein Reich dieses Gottes, zu dem alle Menschen berufen sind, und in dem bestimmte Güter genossen werden (messianische Hoffnung, höchstes Gut). Die Aufnahme in dieses Reich vermittelt Erlösung von Sünde und Tod (ewiges Leben). Daher knüpft das Christentum an das Judentum auch an, sofern es Erlösungsreligion ist, und es sind in diesem 4) vorbereitet die

christlichen Vorstellungen von der Sünde, der Bekehrung, der Vergebung von Sünde und Schuld.

3. Das unter 1 und 2 Dargelegte darf nicht dahin missverstanden werden, als sei es bloss Aufgabe der biblischen Theologie, die at. Religion in dem Umfange vorzuführen, in dem sich ihre Vorstellungen dem Christentum vererbt haben. Hierbei würde das durch die fortschreitende Entwicklung Ausgeschiedene für die Darstellung entfallen, also schon deshalb ein treues Bild der at. Religion und ihrer Entwicklung nicht gezeichnet werden können. Auch kann die Bedeutung der jeweilig vorhandenen religiösen und ethischen Ideen nur dann richtig erfasst werden, wenn man sie als Teil eines Ganzen erfasst. Daher ist die Religion unter dem Alten Bunde nach ihrem ganzen Inhalt und Umfang unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung vorzuführen. Es ist diese nicht nur die Vorgeschichte des Christentums, sondern ebenso die des talmudisch-rabbinischen Judentums. Denn sie enthält neben den Elementen, an die das Christentum angeknüpft hat, auch solche, durch deren Weiterentwicklung dieses entstanden ist, ganz abgesehen davon, dass einzelne in beiden Religionen weiterleben. Derselbe Entwicklungsgang, der die dem Christentum zustrebenden Gedanken ans Licht gestellt hat, hat auch die geistige Eigenart gezeitigt, die es dem Judentum unmöglich gemacht hat, die Scheidung von Physis und Ethos zu vollziehen, Religion und nationale Verfassung auseinander zu halten, den sittlich religiösen Inhalt von der geschichtlich gegebenen Einkleidung zu scheiden und die in die Religion eingebetteten Reste semitischen Heidentums abzustreifen. Hierdurch ist es gekommen, dass sich das Judentum, unter Verzicht darauf, zur Weltreligion zu werden, zur Volksreligion zurückgebildet hat. Ein zutreffendes Urteil über das Verhältnis des Christentums zur Religion des Alten Bundes kann nur bei Darstellung beider Entwicklungsreihen gewonnen werden. Für die Beurteilung dieses Verhältnisses wie des Christentums überhaupt ist es besonders wichtig, auf das zu achten, was von jüdischen Gedanken im Christentum *nicht* weiterlebt.

Wenn jüdische Polemik sich in der Behauptung gefällt, Jesus habe nichts Neues gelehrt, der Inhalt seiner Lehre sei vielmehr im Judentum schon vorhanden gewesen, so ist dabei übersehen: 1. die unter 1 ausgeführte Bedeutung der Person und des Lebens Jesu; 2. dass die dem Judentum und Christentum gemeinsamen Gedanken in diesem neue Bedeutung gewonnen haben. Der Schwerpunkt ist völlig verschoben, was schon allein den An-

spruch des Christentums, etwas Neues zu sein, begründet; 3. dass das Judentum Gedanken und Bräuche besitzt, die das Christentum *nicht* hat. Höhere Entwicklung in der Religion erfolgt wesentlich durch Vereinfachung und reinere Herausarbeitung der Grundgedanken, durch Abstreifen des im Laufe der geschichtlichen Entwicklung mit ihnen verschmolzenen Fremdartigen und Minderwertigen, d. h. durch immer stärkere Befreiung des Göttlichen und Unvergänglichen vom Menschlichen und Vergänglichen.

4. Die Biblische Theologie des AT lehrt, die Entstehung und Entwicklung der Religion unter dem Alten Bunde als eine Folge des Wirkens gottgesandter Männer, insbesondere Moses (§ 14) und der Propheten (§§ 23; 24; 105), sowie des eigentümlichen Verlaufs der Geschichte Israels verstehen. Da nun das Christentum diese at. Entwicklung zur Voraussetzung hat, so betrachtet christlicher Glaube diese Männer als Träger einer besonderen Offenbarung Gottes, durch welche die vollkommene Offenbarung Gottes in Christo vorbereitet worden ist, und erkennt in der Geschichte Israels und des Judentums die besondere Leitung Gottes.

1. Die sich bei Assyriologen nicht selten findende Vorstellung, als sei die israelitisch-jüdische Religion im wesentlichen die Widerspiegelung altbabylonischer religiöser Ideen und dort die Geburtsstätte des Monotheismus zu suchen, steht im Widerspruch nicht nur mit dem at. Befunde, sondern mit allem, was wir über die Geschichte des menschlichen Geisteslebens und der dieses tragenden Religionen wissen. Sie übersieht 1) die Bedeutung der Persönlichkeit in der Geschichte, insbesondere in der der Religion Israels; 2) dass die Gedanken, die das geistige Leben der Menschen in neue Bahnen werfen, nicht in den Brennpunkten der Kultur, sondern abseits von diesen entstehen und Kraft gewinnen (Byzanz und Muhammed, Rom und Wittenberg). Sie erklärt sich daraus, dass infolge mangelhafter theologischer und historischer Schulung über an der Oberfläche liegenden Aehnlichkeiten grundlegende Verschiedenheiten übersehen und deshalb die Eigenart der Erscheinungen nicht begriffen wird. Beispiele dieser Behandlung der Dinge bieten die Arbeiten H. Wincklers und F. Hommels, wie F. Delitzsch, Bibel und Babel, Leipzig 1902. Typisch für die Vergleichung völlig disparater Erscheinungen ist die Schrift von H. Zimmern, Vater, Sohn und Fürsprecher in der babyl. Gottesvorstellung, 1896. Uebelberatene Apologetik sucht von dieser assyriologischen Betrachtungsweise, mit der sie sich infolge mangelhafter theologischer Schulung innerlich verwandt fühlt, Waffen zu entlehnen gegen die historische Betrachtung der Religion.

2. Man verwechsle die *spezielle* Vorbereitung auf das Christentum im Judentum, bei der es sich um Entstehung des Materiales religiöser und ethischer Ideen handelt, nicht mit der Vorbereitung *allgemeinerer* Art, die sich im Heidentum der Völker des Mittelmeerbeckens beobachten lässt. Bei dieser handelt es sich um die Entstehung einer Disposition, welche die Annahme des Christentums begünstigt, von Ideen, die Analoga zu christlichen Gedanken vorstellen und daher das Verständnis dieser erleichtern, von Zuständen, welche die christliche Mission begünstigten. Hierher ist zu rechnen: 1) die

politische und kulturelle Vereinigung der Völker des Mittelmeerbeckens im römischen Reiche; 2) die weite Verbreitung griechischer Sprache als Vermittlerin des Handels und der Bildung und, im Zusammenhang damit, die Schulung der Gebildeten an griechischer Literatur und Philosophie; 3) die weite Verbreitung der jüdisch-hellenistischen Diasporagemeinden, die sich auf griechische Sprache und Bildung eingelassen hatten und hierdurch in den Stand gesetzt waren, erfolgreiche Propaganda unter den Heiden zu machen; 4) die Erschütterung des Glaubens an die Götter der heidnischen Kulte infolge des Nachdenkens über die Welt und ihre Probleme, die der Götterglaube nicht löste; 5) die Gedanken der philosophischen Systeme von den ethischen Pflichten, der Unsterblichkeit der Seele und von einem höchsten Wesen. Das Bedürfnis nach einer Religion, die die Rätsel in und ausser dem Menschen löst, seinem sittlichen Streben ein Ziel setzt und ihm unverlierbare Güter gewährt, war allgemein verbreitet, und ihm entsprach das Christentum. Aber alles das hat ebensogut den mit dem Christentum konkurrierenden Religionen (Mithrasdienst, Manichäismus) die Wege geebnet. Es ist bei dieser Sachlage nicht richtig, wenn SCHLEIERMACHER, Glaubenslehre I[2], Berlin 1830 (Sämtl. Werke I, 3), § 12 behauptet, das Christentum verhalte sich, was sein geschichtliches Dasein und seine Abzweckung betreffe, gleich zum Judentum und Heidentum, und wenn er den besonderen geschichtlichen Zusammenhang, in dem Christentum und Judentum stehen, dahin einschränkt, dass Jesus unter dem jüdischen Volk geboren worden ist. Die moderne religionsgeschichtliche Betrachtung ist in Gefahr, wieder in diesen Fehler SCHLEIERMACHERS zu verfallen. Ueber den Zusammenhang von Christentum und Judentum vgl. A. KUENEN, Volksreligion und Weltreligion, Berlin 1883, S. 185 ff.

5. Die Biblische Theologie des AT schildert sonach, wie aus der von Mose gestifteten Religion Israels infolge der Predigt der Propheten und der eigentümlichen Schicksale Israels sich das Judentum bildet, und legt die Entwicklung dieses bis zum Auftreten Jesu dar. Ja, sie findet ihren Abschluss und ihren Ruhepunkt so gewiss erst in dem Evangelium Jesu, wie dieses den Ausgangspunkt der Biblischen Theologie des NT, der Kirchen- und Dogmengeschichte bildet.

Die prophetischen Gedanken treten im Evangelium endgültig aus ihrer durch das Deuteronomium (§ 120) und Ezechiel (§§ 123—130) eingeleiteten Verknüpfung mit den kultischen und rituellen Gewohnheiten des jüdischen Volkes wieder heraus. Der Gedanke des Gesetzes Gottes wird aus der Verbindung mit vergänglichen nationalen Sitten und Rudimenten semitischen Heidentums befreit. Die Religion wird rein geistig und dadurch befähigt, Verbindungen mit dem Naturell auch anderer Völker einzugehen. Um so stärker überwuchert im Gegensatz hierzu im nachchristlichen Judentum, trotz der Zerstörung des alten Kultes, das Kultische und Rituelle das Ethische und Religiöse. Die Schlacken der Entwicklung werden als wertvolles Ergebnis derselben festgehalten. Das semitische Naturell siegt hier über das Erbe der Propheten. Diese Entwicklung tritt gleichfalls nur in einer Darstellung heraus, die mit dem Evangelium schliesst.

6. Zum Inhalt der Biblischen Theologie des AT gehört auch die Darstellung der Geschichte der Entstehung und Entwicklung der religiösen und ethischen Begriffe und der für sie gebrauchten Terminologie. Diese aber kann, wenn die Darstellung nicht unübersichtlich werden soll, nur in grossen Zügen gegeben werden. Es würde sein gutes Recht haben, diesen Teil des Stoffes für sich ausführlich als Geschichte der religiösen und ethischen Terminologie des AT zu behandeln. Eine solche Darstellung würde der im folgenden gegebenen ergänzend zur Seite treten.

## § 2. Die Biblische Theologie des AT ein Teil der Biblischen Theologie. Die Entstehung dieser Disziplin.

L. Diestel, Geschichte des AT in der christl. Kirche, Jena 1869, S. 708—722.

1. Der Name: „Biblische Theologie des AT" erklärt sich daraus, dass die Disziplin der „Biblischen Theologie" infolge der auch in der Theologie eingetretenen Arbeitsteilung in die beiden Disziplinen der Biblischen Theologie des AT und der Biblischen Theologie des NT zerlegt worden ist. Es hat das zwar zu einer vertieften Auffassung der Probleme dieser Wissenschaft geführt, aber für die Biblische Theologie des AT die üble Folge gehabt, dass den Darstellern der Blick dafür getrübt worden ist, dass sie die Geschichte der Religion unter dem Alten Bunde in ihrem vollen Umfange, d. h. einschliesslich der Vorstellungen des Zeitalters Christi und, wenn sich eine Biblische Theologie des NT nicht anschliesst, einschliesslich der Predigt Jesu darzustellen haben. Infolgedessen haben die nt. Theologen, um den notwendigen Anschluss an das Judentum der nt. Zeit und damit die zum Verständnis des NT nötigen Voraussetzungen zu gewinnen, die Disziplin der sog. nt. Zeitgeschichte entwickelt. Ihr Stoff gehört, soweit es sich um Glaube und Sitte des Judentums handelt, in die Biblische Theologie des AT.

2. Sofern man unter Biblischer Theologie eine übersichtliche Darstellung des religiösen und ethischen Inhaltes der Bibel in geschichtlicher Entwicklung versteht, handelt es sich um eine moderne Wissenschaft und um einen Zweig der historischen Theologie. Sie entstammt der Zeit des Rationalismus und ist eins der Zersetzungsprodukte der altkirchlichen Theologie und zwar eins der für die Entwicklung der evangelischen Theologie

fruchtbarsten, ein ebenso spezifisches wie notwendiges Erzeugnis der inneren Entwicklung der evangelischen Kirche. Ihre Entstehung hatte zur Voraussetzung die Erschütterung der altorthodoxen Auffassung von Schrift und Kanon, das Aufkommen gesunder, von der Dogmatik nicht beeinflusster hermeneutischer Grundsätze, die Erkenntnis, dass die hl. Schrift auch eine menschliche Seite hat, überhaupt eine freiere Stellung zu Schrift und Dogma. Die kräftigsten wissenschaftlichen Impulse hierzu und damit zur Entstehung unserer Disziplin sind von den Schriften JOH. SAL. SEMLERS (geb. 1725, seit 1751 zu Halle, gest. 1791) ausgegangen.

SEMLER betont das allmähliche Werden des Kanons und die menschliche Seite der hl. Schrift, in der er Irrtümer und Missverständnisse, aber freilich auch verschiedenartige Akkomodation findet. Auch seine kritische Behandlung der Dogmengeschichte, die unter allen theologischen Disziplinen nach ihrer Methode die grösste innere Verwandtschaft mit der Biblischen Theologie hat, ist von Einfluss gewesen. Als Bahnbrecher der grammatisch historischen, auf Ermittlung der Meinung der Autoren und des Sinnes der einzelnen Schriftstellen gerichteten, vom Dogma der Inspiration und dem Grundsatz der Glaubensanalogie nicht beeinflussten Auslegung ist neben SEMLER besonders J. A. ERNESTI (geb. 1707, gest. 1781) zu nennen.

3. Als historische Wissenschaft ist die biblische Theologie zuerst von JOH. PHIL. GABLER (geb. 1753, Professor zu Altdorf und Jena, gest. 1826), und zwar in seiner Altdorfer Antrittsrede Oratio de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, regundisque recte utriusque finibus. Altorfii 1787 (Opuscula academica Ulmae 1831, II 179—198) definiert worden. Sie ist nach ihm im Gegensatze zur Dogmatik, der philosophia Christiana, eine historische Disziplin „tradens, quid scriptores sacri de rebus divinis senserint". Er betont, dass die Biblische Theologie die in der Bibel sich findenden Vorstellungen in ihrer örtlich, zeitlich und persönlich bedingten Individualität zu erfassen, Zeiten und Schriftsteller zu unterscheiden, die Stufen im Entwicklungsgange aufzuweisen habe.

GABLERS Auffassung trägt zwei Ergebnissen Rechnung, die die fortschreitende Untersuchung der Bibel ergeben hatte: 1. dass die Bibel in sich Widersprüche enthält; 2. dass die kirchliche Dogmatik sich nicht mit dem Inhalte der Bibel deckt. Das wird erklärlich und erträglich, wenn man die Bibel wie die Dogmatik unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung betrachtet. Zugleich wird das Recht der Dogmatik gewahrt. In dieser sind nicht alle Gedanken der Bibel wirksam geworden. Und die Bedeutung, die einzelne Gedanken der Bibel im dogmatischen System gewonnen haben, ist nicht selten eine andere, als ihnen im historischen Zusammenhange eignet.

Die Dogmatik gibt, richtig verstanden, niemals eine Bibellehre, sondern stellt das in einer Konfession vorhandene Verständnis der Person und des Evangeliums Jesu systematisch dar.

4. Von GABLERS Problemstellung aus ist nur zu einer Darstellung der Lehrbegriffe der einzelnen biblischen Schriftsteller zu kommen unter Darlegung ihrer Beziehungen zueinander. Klarheit über diese und Einsicht in die historische Entwicklung kann dabei jedoch nicht gewonnen werden, denn das geistige Leben der biblischen Schriftsteller wurzelt nicht bloss in dem uns in der Bibel erhaltenen älteren Schrifttum. Ja für das AT können nicht einmal Lehrbegriffe gegeben werden, denn 1) die alte Literatur ist nur trümmerhaft und in Kompilationen erhalten; 2) die Verfasser, von deren Werken sich Trümmer erhalten haben, haben sich zum Teil nicht als schriftstellerische Individualitäten empfunden (§ 13). Man käme also nicht über eine Analyse des Inhalts der at. Bücher hinaus. Die Problemstellung GABLERS ist daher nach § 1 für das AT dahin zu verbessern, dass das religiöse Leben zu schildern ist, dessen Niederschlag die Schriften des Alten Bundes bilden.

1. Eine Biblische Theologie des AT zu schreiben, war auch bei richtigerer Problemstellung zur Zeit GABLERS gar nicht möglich. Denn man besass damals noch nicht die zur Lösung einer solchen Aufgabe nötige Einsicht in die Entstehung des AT und die Herkunft seiner Teile. Man hatte es, ohne diesen Umstand zu ahnen, mit einem Materiale zu tun, das sich in einer durch die Entwicklung Israels und des Judentums bewirkten, künstlichen Unordnung befindet, und dessen wirkliche Zusammenhänge noch nicht entfernt erkannt waren. Man sieht das aus der Verlegenheit, in der sich GEORG LORENZ BAUER (geb. 1755, gest. 1806), der erste, der GABLERS Anregungen gefolgt ist, bei dem Versuche zu disponieren in seiner „Biblischen Theologie des AT, Leipzig 1796“ (des NT 1800), dem Stoffe gegenüber befindet. Er unterscheidet z. B. Genesis und übrige Bücher des Pentateuches, Richter, Samuel usw. Nun hat allerdings die Exegese und biblische Kritik und damit die Einsicht in die Entstehung des AT in der Folgezeit wesentliche Fortschritte gemacht infolge der von G. E. LESSING (geb. 1729, gest. 1781), J. G. HERDER (geb. 1744, gest. 1803) und W. M. L. DE WETTE (geb. 1780, gest. 1849) ausgegangenen Anregungen. Der Blick für den Widerspruch zwischen Kanon und Geschichte, für das Werden der biblischen Literatur und für das Zeitgeschichtliche und Nationale im AT ist schärfer, die Anwendung der literarischen Kritik sicherer geworden. Ein gründlicher Umschwung ist jedoch erst durch die *neuere Pentateuchkritik* bewirkt worden, die das Problem der Entstehung des Judentums gezeitigt hat. Erst diese hat uns einen richtigen Einblick in das geschichtliche Werden der at. Religion verschafft. Es ist durch sie klar geworden, dass es sich im AT um zwei verschiedene religiöse Grössen, um die Religion Israels und um das Judentum handelt, und dass der Pentateuch die Etappen enthält, welche zur Bildung des Judentums ge-

führt haben. Die Untersuchung und Darstellung des Entwicklungsganges ist vor völlig neue Aufgaben gestellt worden, indem sich gezeigt hat, dass das mosaische Gesetz, welches man als Ausgangspunkt der Religion Israels ansah, vielmehr ihren Abschluss und den Ausgangspunkt des Judentums bildet. Die Prophetie ist erst hierdurch in ihrer einzigartigen Bedeutung und historischen Grösse verständlich geworden. Erst die gewöhnlich nach K. H. GRAF (geb. 1815, gest. 1869) genannte Hypothese hat, indem sie den von der jüdischen Tradition übernommenen falschen Ausgangspunkt der früheren Untersuchungen beseitigte und die richtigen Ziele wies, eine zugleich historische und theologische Behandlung des AT und damit auch der Biblischen Theologie des AT ermöglicht. Erst durch sie ist der wirkliche Gang der Entwicklung blossgelegt worden. Der erste, der den wirklichen Entwicklungsgang der Religion Israels durchschaut und seine durchgängige Abhängigkeit von Israels Geschichte begriffen hat, ist W. VATKE (geb. 1806, gest. 1882) gewesen. Doch hat sein Buch „Die Biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt, Bd. 1; Die Religion des AT nach den kanonischen Büchern entwickelt, Teil 1, Berlin 1835“ nicht die nötige Beachtung gefunden, da der damals führende Gelehrte auf dem Gebiete der at. Wissenschaft, H. EWALD (geb. 1803, gest. 1875), seine Resultate ablehnte. Durch den allgemeinen Widerspruch stutzig gemacht, ist VATKE selbst später an seiner Anschauung irre geworden.

2. Freilich sind auch noch andere Umstände der Entwicklung unserer Disziplin förderlich gewesen. So vornehmlich, dass man in der Theologie immer mehr die unrichtige und auch religiös ungenügende orthodox-pietistische Betrachtung der Bibel aufgibt und zu der reformatorischen Betrachtungsweise zurückkehrt. Dann, dass unsere Kenntnis der Geschichte des Orients und der Religionen der semitischen Völker gewachsen ist, wodurch die in der at. Religion erhaltenen Rudimente aus der Heidenzeit verständlich geworden sind. Schliesslich sind aber auch die Fortschritte auf dem Gebiete der allgemeinen Völkerkunde und Religionsgeschichte förderlich gewesen. Denn die Religion ist eine gemeinmenschliche Erscheinung. Der Besitz von Sprache, Kunst und Religion macht den Menschen zum Menschen, und Völker ohne Religion sind noch nicht gefunden worden. Wie in aller menschlichen Sprache und Kunst, so herrschen auch in aller Religion letztlich dieselben Gesetze. Die individuellen Erscheinungsformen der Religion sind in einem beständigen Umwandlungsprozesse begriffen. Der Hauptwert aber, den die Vergleichung anderer Religionen für die biblische Theologie hat, besteht darin, dass sie den Blick für die der Religion Israels und dem Judentum eigenartige, zum Christentum hinaufführende Gedankenwelt schärft. Man beachte jedoch, dass der christliche Theologe und analog ebenso der jüdische usw. — vgl. § 11, 2 — die Massstäbe, an denen er den Inhalt anderer Religionen misst, letztlich nicht der geschichtlichen Betrachtung, sondern seiner eigenen religiösen Ueberzeugung entnimmt, die er während der wissenschaftlichen Arbeit ja nicht abstreifen kann. Für ihn ist, da er Christ ist, die christliche Religion die vollkommene Religion. Sie in Anpassung an die relativen Massstäbe der Wissenschaft nur als die vollkommenste zu bezeichnen, ist zwecklose Unnatur und täuscht einen gar nicht vorhandenen Zwiespalt zwischen Theologie und Glauben vor.



5. Die Wissenschaft der Biblischen Theologie ist im Zeitalter des Rationalismus nicht neu, sondern im Anschluss an ältere Arbeiten entstanden, die in den Perioden der Orthodoxie und des Pietismus ihre Vorläufer gewesen sind. Die Biblische Theologie geht letztlich zurück auf die Zusammenstellungen der *„dicta probantia“*, d. h. des Schriftbeweises zur Dogmatik, wie sie das Zeitalter der Orthodoxie gekannt und dem des Pietismus vererbt hat. Es kommt das auch äusserlich darin zum Ausdruck, dass unsere Disziplin ihren Namen nach dem letzten Werke dieser Art, K. Haymann, Bibl. Theologie[4], Leipzig 1768, trägt. Und auf die Zusammenstellungen des Schriftbeweises waren im Zeitalter des Pietismus Zusammenstellungen der Bibellehre gefolgt, in denen der Inhalt der Bibel in der Anordnung des dogmatischen Systems abgehandelt wurde. Sie dienten mehr dem religiösen als dem wissenschaftlichen Bedürfnisse und unterschieden sich von der orthodoxen Dogmatik ausser durch ihre praktische Abzweckung durch grössere Einfachheit der Darstellung und den Anspruch, die ursprünglichste und reinste Gestalt der Lehre zu geben. Die Verquickung mit dogmatischen Gesichtspunkten gelöst zu haben, ist das Verdienst Gablers.

Die hierher gehörige Literatur der orthodoxen und pietistischen Periode s. bei D. v. Cölln (geb. 1788, gest. 1833), Biblische Theologie, Bd. 1, Leipzig 1836, 19 ff. Die oben beschriebenen Vorstadien unserer Disziplin haben bis in unsere Tage die theologische Arbeit einzelner beeinflusst. Bis zur Stunde fehlt es nicht an Versuchen, unter Vermengung der Aufgaben des Bibelstudiums und der Dogmatik eine Bibellehre zu konstruieren. Es kommt hierbei nur zu völlig subjektiven Aufstellungen theologischer Lehrsysteme, die künstlich an die Bibel angelehnt und gegenüber der kirchlichen Dogmatik mit der Berufung auf die Bibel legitimiert werden. Sie sind Surrogate der Dogmatik und haben, da sie den Inhalt der Bibel unter Nichtbeachtung der geschichtlichen Entwicklung und Harmonisierung der Widersprüche zu Durchschnittsbegriffen verflachen, keinen realen Hintergrund. Sie stehen notwendig in gleichem Masse im inneren Widerspruche mit der Autorität der kirchlichen Lehre wie mit der wissenschaftlichen Behandlung der Bibel. Die bedeutendsten Vertreter dieses, ältere Phasen der Theologie repristinierenden Biblizismus sind J. T. Beck (geb. 1804, gest. 1878), Christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden, Bd. 1, Stuttgart 1841, und J. Ch. K. v. Hofmann (geb. 1810, gest. 1877), Weissagung und Erfüllung im AT und NT, Nördlingen 1841—1844, Der Schriftbeweis, Nördlingen 1852—1856, 2. Aufl. 1857—1860. Eine Nachwirkung älterer Zustände aber ist es auch, wenn selbst bei solchen, die in der Problemstellung Gablers sich befinden, die Neigung besteht, die Biblische Theologie und zwar auch des AT unter dem Gesichtspunkt der „Lehre“ darzustellen. Bei dieser Betrachtungsweise können die Aufgaben der Biblischen Theologie des AT nicht gelöst werden.

Religion ist die Empfindung übermenschlicher Wesen und der Verkehr mit ihnen. Nur soweit sich hieraus soziale Organisationen und eine Weltanschauung entwickelt, kann es zur Bildung einer Lehre kommen. Aber auch in den Religionen, in denen dies geschieht, haben Gebräuche und Einrichtungen am religiösen Leben einen grösseren Anteil als die Lehre. Und im AT handelt es sich um das Wirken Moses und der Propheten, das nur zum Teil unter dem Gesichtspunkt der Lehre erfasst werden kann, um den Glauben, die Sitten und die kultischen Institutionen eines Volkes, dem zunächst nur die mit dem Willen seines Gottes sich deckende Volkssitte und die im Orakel der Priester, Seher und Propheten vernommene Stimme desselben Autoritäten sind, während sich eine hl. Schrift erst im Verlaufe, ein Lehrstand erst gegen Ende seiner Geschichte bildet. Die Fülle dieses Lebens, das noch dazu durch komplizierte Umbildungsprozesse hindurchgegangen ist, lässt sich nicht als eine Lehre darstellen. Dabei entgeht notwendig die Hauptsache. Es ist dabei der vulgärprotestantische Fehler wirksam, mit dem Begriff der Religion zunächst den einer Lehre zu verbinden.

## § 3. Die Stellung der Biblischen Theologie im Organismus der Theologie.

1. Die Biblische Theologie ist der wissenschaftliche Abschluss der Bibelerklärung, oder, wie v. Cölln a. a. O. S. 6 sagt, *„das letzte und wichtigste Ergebnis der biblischen Studien“*. Die Exegese liefert der Biblischen Theologie das Material der religiösen Vorstellungen und Institutionen, den Inhalt und Umfang des Glaubens und der Sitte, die zu verzeichnen sind, wobei vorausgesetzt ist, dass in die exegetische Arbeit die Arbeit der niederen Kritik, d. h. die Konstituierung des Textes eingeschlossen wird. Die höhere Kritik aber ermöglicht es, das durch die Exegese erhobene Material unter den Gesichtspunkt der Entwicklung zu stellen. Hinwiederum ermöglicht es eine solche Betrachtung vielfach erst, zu gesicherten exegetischen Resultaten zu gelangen und die Operationen der niederen Kritik sicher zu vollziehen. Die exegetischen, kritischen und biblisch-theologischen Studien können nur im engsten Zusammenhange betrieben werden. Besonders deutlich tritt dieser Sachverhalt uns im AT entgegen.

Hiermit erledigt sich die Behauptung P. de Lagardes (geb. 1827, gest. 1891), Mitteilungen, Bd. 2, Göttingen 1887, S. 374, es sei wegen des Zustandes des at. Textes nicht möglich, eine Biblische Theologie zu schreiben. Ohne diese werden auch die Arbeiten am at. Texte nicht fertig, die Lagarde zuvor erledigen wollte, falls sie überhaupt zu erledigen sind. Daher kann man nicht darauf warten.

2. Umgekehrt sind die Ergebnisse der Biblischen Theologie, und zwar auch die der Biblischen Theologie des AT., Voraus-

setzung für die Dogmatik und Dogmengeschichte. Denn sie ermittelt, welche religiösen und ethischen Vorstellungen dem nt. Zeitalter eigen gewesen sind. Hierbei kommt zwar zunächst in Betracht der Inhalt der Biblischen Theologie des NT, die sich mit dem Evangelium Jesu und der Widerspiegelung dieses und der Person Jesu in der apostolischen Verkündigung beschäftigt. Doch gibt auch die Biblische Theologie des AT wertvolle Winke, da sie ein Urteil darüber ermöglicht, was als Fortsetzung at. Glaubens angesehen werden kann, und was noch andere Gedankenreihen zur Voraussetzung hat.

## § 4. Die Abgrenzung der Aufgaben der Biblischen Theologie des AT von denen der Geschichte des Volkes Israel und der hebräischen Archäologie.

1. Der in der Biblischen Theologie des AT darzustellende Stoff gehört auch zum Inhalte der Geschichte des Volkes Israel, ja, er ist bei der Armut des politischen Lebens dieses Volkes eigentlich das allein Wissenswerte in dieser. Anderseits ist er aber ohne Kenntnis des Verlaufes der äusseren Geschichte gar nicht verständlich. Die innere Entwicklung der Religion Israels ist dadurch bedingt gewesen, dass Israel in einer bestimmten politischen Entwicklung festgehalten und zerrieben worden ist, in der auch die Predigt der Propheten wurzelt (§ 105). Das Judentum ist ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung Israels, und seine Geschichte nur verständlich aus den Schicksalen der jüdischen Gemeinde. Die at. Religion und ihre Entwicklung unterscheidet sich von Anfang an von andern alten Religionen durch ihren eminent geschichtlichen Charakter. Dass trotzdem in der Biblischen Theologie des AT die Geschichte der Religion unter dem Alten Bunde besonders behandelt wird, ist darin begründet, dass diesem Stoffe in einer Darstellung der Geschichte des Volkes, wenn nicht das Gleichmass empfindlich gestört werden soll, nicht der genügende Raum angewiesen werden kann. Die Teilung der Aufgaben zwischen Biblischer Theologie des AT und Geschichte des Volkes Israel erfolgt am besten so, dass die letztere sich darauf beschränkt, nur die Grundzüge der religiösen Entwicklung zu zeichnen, während die Biblische Theologie den allgemeinen historischen Rahmen als bekannt voraussetzt, in dem sich die Entwicklung der religiösen Ideen bewegt.

2. Leichter ist es, die Biblische Theologie des AT von der, wie es scheint, noch in einem sehr provisorischen Zustande befindlichen Wissenschaft abzugrenzen, die man biblische oder hebräische Archäologie zu nennen pflegt. In dieser werden die Sitten und Einrichtungen des öffentlichen und privaten Lebens der Israeliten und Juden abgehandelt. Die Berührung liegt darin, dass die sozialen Gliederungen, die Sitten und Einrichtungen eines Volkes, soweit sie nicht durch äussere Verhältnisse (insbesondere die Natur und das Klima des Landes) bedingt sind, Formen vorstellen, welche sich die religiösen und ethischen Ideen geschaffen haben. Daher interessiert den Darsteller der Biblischen Theologie vom Stoffe der sog. hebräischen Archäologie nur, was spezifischer Ausdruck des Glaubens und der Sitte ist und daher den Inhalt und die Entwicklung dieser belegt. Er beansprucht für seine Darstellung also nur einen Teil dieses Stoffes und er beansprucht ihn nicht um seiner selbst willen, sondern als Beleg und Beweismittel für die religiösen und sittlichen Ideen.

## § 5. Abwehr anderer Namen.

Aus §§ 1 und 2 ergibt sich, dass der Name „Biblische Theologie“ konventionell ist und den Inhalt der Disziplin nicht kennzeichnet. Daher erklärt es sich, dass man nach andern Bezeichnungen gesucht hat. Die Benennungen *„Biblische Dogmatik“* und *„Heilsgeschichte“* sind falsch und irreführend; der in neuerer Zeit (s. § 11) gewöhnlich gebrauchte Name *„Alttestamentliche Theologie“* enthält keinerlei Verbesserung und ist häufig verbunden mit einer falschen Isolierung des AT vom NT, während der alte Name sich schon dadurch empfiehlt, dass er die Zusammengehörigkeit beider wahrt. Die Bezeichnung *„Alttestamentliche Religionsgeschichte“* gibt den Inhalt der Disziplin nur dann richtig an, wenn man bei *„alttestamentlich“* an die Institution des Alten Bundes denkt, und ist gleichfalls ohne Rücksicht auf ihre Fortsetzung in der Biblischen Theologie des NT gegeben. Die Beibehaltung des alten Namens ist ohne jedes Bedenken. Dass Name und Inhalt einer Wissenschaft sich nicht decken, findet sich auch sonst in der Theologie wie in andern Wissenschaften (z. B. Einleitung ins AT und NT, Physiologie, Metaphysik). Es ist die natürliche Folge des Umstandes, dass sich mit dem wissenschaftlichen Fortschritt die Problemstellung

stetig ändert. Es kommt nicht so sehr darauf an, dass man eine Wissenschaft mit einem einwandfreien Namen benennt, als dass man ihr die richtigen Aufgaben stellt und diese mit richtiger Methode zu lösen sucht.

1. Der Name *„Biblische Dogmatik“* geht auf DE WETTE zurück. Er hat jedoch einen Vorläufer an K. G. BRETSCHNEIDER (geb. 1776, gest. 1848), Systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryph. Schriften des AT, Bd. 1, Leipzig 1805. DE WETTE nennt seine in dritter Auflage (zuletzt 1831) erschienene Biblische Theologie „Biblische Dogmatik A und NTs oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und Urchristenthums“ und sie bildet den ersten Teil seines Lehrbuches der christlichen Dogmatik. Ihm sind A. G. F. SCHIRMER, Die Biblische Dogmatik in ihrer Stellung und ihrem Verhältnis zu dem Ganzen der Theologie, Breslau 1820, KARL ROSENKRANZ (geb. 1805, gest. 1879), Encyklopädie der theol. Wissenschaften, Halle 1831, und K. R. HAGENBACH (geb. 1801, gest. 1874), Encyklopädie und Methodologie der theol. Wissenschaften, Leipzig 1833, 12. Aufl., herausg. von M. REISCHLE, Leipzig 1889, gefolgt. Es genügt nicht, wenn v. CÖLLN a. a. O. S. 6 und H. A. Chr. HÄVERNICK (geb. 1811, gest. 1845), Vorlesungen über die Theologie des AT, herausg. von HAHN, Erlangen 1848, S. 2, dagegen einwenden, dass die biblische Theologie ja auch die ethischen Gedanken mit enthalte, denn die alte Dogmatik umfasst die Ethik gleichfalls mit. Besser L. F. O. BAUMGARTEN-CRUSIUS (geb. 1788, gest. 1842), Grundzüge der Bibl. Theol., Jena 1828, S. 2: „Man kann Dogmatik nicht nennen, was weder in der Form einer spekulativen Wissenschaft gegeben werden kann, noch sich auf Dogmen bezieht.“ Entscheidend ist, dass mit diesem Namen die fehlerhafte Betrachtung des Inhaltes der Biblischen Theologie als einer Lehre gegeben ist, s. § 2.

2. Der Name *„Heilsgeschichte“* ist von repristinierenden Theologen in Vorlesungen vielfach gebraucht worden. Er trägt der ausschliessenden Bedeutung der Offenbarung in Christus nicht Rechnung. Da nur in Einem Heil ist, so ist Heilsgeschichte die Geschichte der Kirche. Das AT fällt also bei dieser Betrachtung heraus, es enthält nur die Vorgeschichte des Heils; das NT aber bildet nur einen kleinen Ausschnitt aus der Geschichte des Heils, zu der doch auch die Geschichte der Aneignung des Heils gehört, die nicht willkürlich mit dem apostolischen Zeitalter geschlossen werden kann.

3. Der Name „at. Theologie“ begegnet uns bei H. SCHULTZ (geb. 1836, gest. 1903, s. § 11), er hat seinen Vorläufer an F. CH. BAUR (geb. 1792, gest. 1860), Vorlesungen über nt. Theologie, Leipzig 1864. Er ist aus der Abkürzung „Theologie des AT“ gebildet, die schon G. L. BAUER gebraucht (§ 2, 4 A). Nach diesem J. Ch. F. STEUDEL, Vorlesungen über die Theologie des AT, herausg. von G. F. OEHLER, Berlin 1840; G. F. OEHLER, Prolegomena zur Theologie des AT, Stuttgart 1845; HÄVERNICK u. a.

4. Die Bezeichnung at. Religionsgeschichte bei R. SMEND, Lehrbuch der at. Religionsgeschichte, Freiburg und Leipzig 1893, 2. Aufl. 1899, hat einen Vorläufer an C. P. W. GRAMBERG, Geschichte der Religionsideen des AT, 2 Bde, Berlin 1829—1830, und C. v. LENGERKE, Kenaan. Volks- und Religionsgeschichte Israels, Th. 1, Königsberg 1844.



## § 6. Die moderne Disziplin der Biblischen Theologie des AT ein kirchliches Bedürfnis.

Sofern die Biblische Theologie des AT die spezielle Vorgeschichte des Christentums darstellt, ist sie des Interesses nicht nur jedes Christen, sondern jedes denkenden Menschen sicher. Damit ist sie als Zweig der allgemeinen menschlichen Wissenschaft legitimiert, jedoch noch nicht als notwendiges Glied der christlichen Theologie ausgewiesen. Ihre Legitimierung nach dieser Seite empfängt sie wie die andern theologischen Disziplinen aus dem kirchlichen Bedürfnis. Es ist eine innere Notwendigkeit für die christliche Kirche, die in § 1 skizzierte Aufgabe zu lösen. Denn es ist ihr zu allen Zeiten die Ueberzeugung eigen gewesen, dass die in Jesus Christus völlig an den Tag getretene Offenbarung Gottes keimartig bereits irgendwie im Alten Bunde vorhanden gewesen ist. Und es ist die Voraussetzung der Zusammengehörigkeit und Gleichartigkeit der at. und der nt. Offenbarung seit der Ueberwindung der Gnosis niemals wieder aufgegeben, der Anspruch der ältesten Kirche, dass das AT, d. h. die Schriften des Alten Bundes, eine ihr gegebene Offenbarung enthalte, immer aufrecht erhalten worden. Es ist ein kirchliches Bedürfnis, dass diese Auffassung theologisch gerechtfertigt werde. Ebenso dringend aber ist für die Kirche das Bedürfnis, die alles überragende Einzigartigkeit der Offenbarung Gottes in Christus, welche die Gnosis durch ihre Leugnung der Zusammengehörigkeit des Alten und Neuen Bundes auf das kräftigste gewahrt hatte, festzuhalten und sicher zu stellen, damit nicht durch eine falsche Gleichsetzung der at. und der nt. Offenbarung der höhere Charakter dieser und das Neue im Christentum verkannt sowie die christliche Erkenntnis vom Heilsgut getrübt werde. Die Verwertung des AT im kirchlichen Unterricht, namentlich in dem vermittelst der Biblischen Geschichte erteilten, birgt so gut diese Gefahr, wie die gnostische Auffassung ein Wahrheitsmoment enthält. Beiden Bedürfnissen genügt die moderne Biblische Theologie des AT, indem sie die Keime des Christentums im Alten Bunde ermittelt und in ihrer Entwicklung verfolgt, und so ebenso den relativen Abstand der at. Offenbarung von der Offenbarung in Christus, wie beider prinzipielle Zusammengehörigkeit nachweist.

## § 7. Die praktische Bedeutung der Biblischen Theologie des AT.

Der Wert einer theologischen Disziplin bemisst sich danach, inwieweit sie sich zur Pflege des neuen von Jesus Christus ausgegangenen Lebens verwerten lässt. Lehr- und Lebensgesetz im vollen Sinne des Wortes ist für die Christenheit nur die ihr in und durch Christus gewordene Offenbarung des Vaters. Nur diese ist daher im strengen Sinne Gegenstand der Unterweisung in der christlichen Gemeinde. Seit der ersten Zeit der Christenheit wird dazu das AT benutzt, neben das ja erst im Laufe der Entwicklung das NT als Urkunde der speziell christlichen Offenbarung getreten ist. Auf diese von der ältesten Kirche ererbte Benützung des AT zum Unterrichte der Gemeinde wird kein Verständiger verzichten mögen, zumal es sich hierzu durch die Mannigfaltigkeit seines Inhaltes und die Kraft und Anschaulichkeit seiner Sprache vortrefflich eignet. Sie rechtfertigt sich daraus, dass die Religion des Alten Bundes die Vorstufe des Christentums ist, aber sie hat zur Voraussetzung, dass das AT vom NT aus verstanden, dass sein Inhalt auf die Höhe nt. religiöser Erkenntnis und nt. ethischer Ideale hinaufgehoben wird. Was diesen Prozess der Christianisierung nicht verträgt, entfällt. Nicht das historische Verständnis des AT ist im Einzelfalle Gegenstand der Unterweisung, sondern die christliche Deutung. Umgekehrt ist nur das historische Verständnis des AT für die Biblische Theologie massgebend und erste Voraussetzung des Gelingens ihrer Aufgabe, dass es so scharf wie möglich erfasst werde. Sonach scheinen die Resultate der Biblischen Theologie des AT für den Unterricht der Gemeinde belanglos zu sein. In Wirklichkeit ist jedoch gerade das Gegenteil der Fall. Denn man kann das AT nur dann auf die Stufe christlicher Erkenntnis hinaufheben und also nur dann für die Gemeinde ohne Schaden für ihre religiösen und sittlichen Ideale als Unterrichtsstoff verwerten, wenn man sich der zu überbrückenden Kluft bewusst ist und den Abstand richtig zu schätzen weiss. Dies aber ermöglicht die Biblische Theologie des AT. Durch Vorführung der Entwicklung der Religion unter dem Alten Bunde schärft sie das Verständnis für die religiöse und sittliche Höhenlage des Christentums. Wer sich ihrer schon bewusst ist, wird stetig daran erinnert, dass der Inhalt des AT nicht unmittelbar, sondern nur insoweit

im Unterricht der Gemeinde verwendbar ist, als er sich christlich deuten lässt, und vermeidet es, durch das Medium des AT unterchristliche Gedanken in der Gemeinde zu verbreiten.

## § 8. Die Vorbedingungen für das Gelingen der Aufgabe.

1. Aus § 2 ergibt sich, dass die Aufgaben der Biblischen Theologie des AT nur von solchen Theologen gelöst werden können, die gelernt haben, den Inhalt der Bibel unter dem Gesichtspunkt historischer Entwicklung zu betrachten.

Man muss die vulgärprotestantische Auffassung der Bibel als einer in ihren Teilen gleichwertigen Urkunde der kirchlichen Lehre überwunden haben, sie als Urkunde göttlicher Offenbarung fassen und im AT die Vorgeschichte erkennen, die die Offenbarung in Christus gehabt hat. Diese Vorgeschichte unter den Gesichtspunkt der Vorbereitung und Entwicklung zu stellen und als eine von Gottes Weisheit geleitete Heilsökonomie aufzufassen, hindert nichts, und schon hierin liegt das gute Recht der in § 1 gekennzeichneten Art, Biblische Theologie zu treiben. Es kommt hinzu, dass jene vulgärprotestantische Auffassung nicht die reformatorische ist. Von Luthers grossem Gedanken aus betrachtet, dass sich in der hl. Schrift alles nach der Offenbarung Gottes in Christus als Zentrum bemisst, ergibt sich jene für das Gelingen der Aufgaben der Biblischen Theologie nötige Betrachtung der Bibel und insbesondere des AT als logische Konsequenz.

2. Ein zweites Erfordernis ist, dass der Darsteller die exegetische Methode, einschliesslich der höheren und niederen Kritik, aufs schärfste zu handhaben wisse.

Wer zur Kritik in kein anderes Verhältnis zu kommen vermag, als in das widerwillig gewährter Konzessionen, ist den an ihn zu stellenden Aufgaben nicht gewachsen. Er gleicht einem mit stumpfem Messer arbeitenden Anatomen oder einem unreine Materialien verwendenden Chemiker.

3. Die in unserem Jahrhundert oft geltend gemachte Forderung, der Darsteller müsse dem dargestellten Stoffe mit innerer Anteilnahme gegenüberstehen, ist selbstverständlich. Nur darf man eine solche Disposition nicht mit einer zur Bildung scharfer theologischer Begriffe untauglichen pietistischen Betrachtungsweise, nicht mit der Unlust, in der Bibel Widersprüche anzuerkennen, und nicht mit Voreingenommenheit gegen solche Resultate der Kritik, welche nicht schon von ehrwürdigem Alter sind, verwechseln, worauf jene Forderung gewöhnlich hinausläuft.

Wenn z. B. Hävernick a. a. O. S. 3 verlangt: „mit diesem historischen Geschick muss sich ein ächt theologisches verbinden, d. h. es muss das ächt theologische Organ zur Auffassung der Lehre vorhanden sein“, so schildert er eine theologische Art, die zur Lösung der Aufgaben der Biblischen Theologie nicht berufen ist, vgl. § 2.

## § 9. Die innere Gliederung der Biblischen Theologie des AT.

1. Soll die sich über mehr als ein Jahrtausend erstreckende Entwicklung der Religion unter dem Alten Bunde übersichtlich geschildert werden, so ist der darzustellende Stoff in einzelne Perioden zu zerlegen. Es geschieht das notwendig nach Gesichtspunkten, die sich aus ihm selbst ergeben. Es müssen die Zeiträume in besonderen Abschnitten behandelt werden, die durch einen einheitlichen Besitz von Ideen oder durch eine in ihnen verlaufende geistige Bewegung als zusammengehörig gekennzeichnet werden. Die Geschichte der Religion Israels stellt nicht, wie es nach älteren Darstellungen erscheinen könnte, eine blosse Evolution der Gedanken des Religionsstifters Mose vor. Denn nach diesem sind neue Träger der Offenbarung aufgetreten und haben der von ihm gestifteten Religion neue Gedanken zugeführt. Ihre Entwicklung ist ausserdem in steter Auseinandersetzung mit andern Religionen erfolgt, deren Einflüsse sich in bestimmten Zeiten steigern. Nicht die Isolierung von den Religionen anderer Völker, sondern die Kraft, mit der von diesen ausgehende Anregungen verarbeitet, fremde Gedanken und Bräuche assimiliert werden, ist für die Religion Israels und für das Judentum charakteristisch.

Die Einschnitte zwischen den einzelnen Perioden sind, da der Fluss der Entwicklung niemals still steht, nur für die Bedürfnisse menschlichen Erkennens gemacht. Sie fallen in Zeiten hinein, die für die Zeitgenossen ein einheitliches Gepräge trugen.

2. Nach dem § 2, 4 A. 1 Bemerkten hat man zunächst zu unterscheiden zwischen der Religion Israels und dem Judentum. Dieses unterscheidet sich von jener durch den Besitz dreier charakteristischer Ideen: 1) den monotheistischen Gottesglauben; 2) das Gesetz als Regulator von Kult und Sitte; 3) die messianische Hoffnung. Die Darstellung zerlegt sich daher in zwei Hauptteile: 1) Die Religion Israels oder die Geschichte der Entstehung des Judentums; 2) Das Judentum und seine Geschichte bis zur Entstehung des Christentums. Fraglich ist nur, wo der Einschnitt zwischen der Religion Israels und dem Judentum zu machen ist. Es kann nur bei einem Zeitpunkt geschehen, bei dem alle aus der alten Zeit stammenden Anregungen wenigstens prinzipiell verarbeitet waren, und damit die neue religiöse Gestalt wenigstens in den unterscheidenden Grundzügen fertig ist.

Das war der Fall seit der Reform Esras. Es ist daher falsch, den Einschnitt mit dem Exile zu machen. Dasselbe halbiert nur die politische Geschichte des Volkes, nicht auch die religiöse. Erst in ihm kommen die Ideen der Propheten zur Herrschaft.

3. In der Geschichte der Religion Israels bildet das Auftreten der Propheten des 8. Jahrh. einen Einschnitt. Wie die moderne Zeit und das moderne Geistesleben durch verschiedene geistige Bewegungen (Renaissance und Reformation) heraufgeführt worden sind, so ist es die prophetische Bewegung zwar hauptsächlich, aber nicht allein gewesen, welche die Umbildung Israels zum Judentum bewirkt hat. Sie ist in ihren Wirkungen teils unterstützt, teils modifiziert worden durch die assyrische und babylonische Fremdherrschaft und die Einwirkungen der assyrisch-babylonischen Kultur und Kulte. Daher zerlegt sich der erste Teil der Biblischen Theologie in die beiden Abschnitte: 1) *Die vorprophetische Religion Israels*; 2) *Die Umbildung der Religion Israels im Zeitalter der Prophetie.* Das Exil bildet nur ein Kapitel dieses zweiten Teiles. Bei der Darstellung der vorprophetischen Religion aber ist zu schildern: a) die Entstehung der Religion (Mose und die Wüstenzeit). Leider berichten uns unsere Quellen nichts über die Auseinandersetzung der Gedanken Moses mit den Stammeskulten. b) Die Auseinandersetzung mit den Religionen Kanaans nach der Einwanderung. Die Wüstenreligion wird hierdurch zur Bauernreligion. c) Die Reaktion der Prophetie gegen die eingetretene Verschmelzung und gegen den fremden Baal; d) der Glaube, die Sitte und der Kult der vorprophetischen Zeit.

4. In der Darstellung des Judentums lassen sich der Beginn der griechischen Zeit und die Entstehung des Pharisäismus als Einschnitte benutzen. Auch in dieser Periode ist die religiöse Entwicklung nicht eine blosse Evolution, sondern zugleich eine Auseinandersetzung mit einströmenden fremden Gedanken und Bräuchen. Durch die ganze Periode hindurch lässt sich eine Aufnahme babylonischer Vorstellungen, später Berührung mit persischem Mazdaismus konstatieren. Viel eingreifender aber ist die Auseinandersetzung mit Ideen griechischer Provenienz, durch die die Zeiten nach Alexander recht eigentlich ihr charakteristisches Gepräge gewinnen.

5. Da der Glaube und die Sitte der einzelnen Zeiten zwar kein geschlossenes System, aber auch kein loses Aggregat, sondern ein zusammenhängendes Ganzes vorstellt, dessen Teile sich

in Einklang zu setzen suchen, so ist eine Einteilung zur Vorführung des Besitzes der einzelnen Epochen zu wählen, die sich aus dem Wesen der Religion ergibt. Vom Standpunkte des werdenden Monotheismus aus handelt es sich in der Religion um den Glauben an Gott und seine Beziehungen zur Welt und zum Menschen und um die Vorstellungen vom Menschen und seine Beziehungen zur Welt und zu Gott. Da es sich jedoch um sehr verschiedene Entwicklungsstufen handelt, so dürfen wir nicht erwarten, dass der Stoff überall gleichmässig nach diesen Gesichtspunkten dargestellt werden kann.

## § 10. Die Quellen der Darstellung.

Als historische Wissenschaft hat die Biblische Theologie des AT als Quelle ihrer Darstellung alle Schriften zu benutzen, die den Zeiten entstammen, deren religiöse Entwicklung geschildert werden soll, oder sonst über sie Auskunft geben. Es ist daher falsch, wenn G. F. OEHLER, Prolegomena S. 2 ff., Theologie des AT, herausg. von H. OEHLER 1873, S. 16—20, H. SCHULTZ, Alttest. Theol.[5], Göttingen 1896, S. 43—54, R. SMEND[2] a. a. O. S. 7 f. die Quellen auf die sog. kanonischen Bücher des AT, d. h. die תורה, נביאים und כתובים oder die hl. Schriften des rabbinischen Judentums beschränken. Wie die Entstehung der hl. Schrift gehören auch die Vorstellungen von derselben zum Stoff der Biblischen Theologie. Sie sind aber nicht ihre Norm. Der Fehler ist ein Rest aus der Zeit, in der man unter Biblischer Theologie eine Bibellehre verstand (§ 2, 5). Er ist die Folge von Vorstellungen, die, durch Vermengung der katholischen Kanonsvorstellung mit der jüdisch-palästinischen Vorstellung von den hl. Schriften entstanden, auch in der evangelischen Dogmatik kein Recht haben. Der Fehler ist um so verhängnisvoller, als damit nicht nur eine Beschränkung der Aufgaben der Biblischen Theologie des AT verbunden ist, sondern diese geradezu unfähig gemacht wird, zu leisten, was im Organismus der theologischen Arbeit von ihr erwartet wird, nämlich die Beziehungen des NT und des ältesten Christentums zum zeitgenössischen Judentume klarzulegen, s. § 1. Der Einwand, dass die in die drei Gruppen תורה, נביאים, כתובים nicht aufgenommenen vorchristlichen Schriften an religiösem Inhalt hinter den aufgenommenen zurückständen, ist, auch wenn er in dieser Allgemeinheit richtig wäre, bei dem historischen Charakter der Disziplin kein Gegengrund. Gerade Perioden der Verbildung

wären für den Gang der Entwicklung sehr lehrreich. Daher sind nicht nur die sog. Apokryphen, sondern alle Schriften heranzuziehen, welche Auskunft gewähren: Apokryphen und Pseudepigraphen so gut wie die griechischen Versionen, die Targumim, der Talmud und Midrasch. Quelle vorzüglichster Art ist für die Ausgänge des Judentums das NT. Im einzelnen ist über die Quellen bei den einzelnen Abschnitten zu handeln.

1. Kanon bezeichnet die Bibel als die in ihren Teilen gleichwertige Grundlage der kirchlichen Lehrentwicklung, als *Lehrnorm* und sollte, wie schon J. G. Eichhorn, Einleitung ins AT, 1. Teil, Leipzig 1780, S. 36 richtig bemerkt hat, vom palästinischen AT gar nicht gebraucht werden. Er ist ein spezifisch christlich-theologischer Begriff, der von den abendländischen Theologen des 4. Jahrh. mit dem terminus technicus rezipiert worden ist. Er bezieht sich auf die ganze christliche Bibel. Das Prädikat der Kanonicität kann sonach den in תורה, נביאים und כתובים enthaltenen Schriften nur in ihrer Verbindung mit dem übrigen Inhalt der griechischen Bibel, den Apokryphen und dem NT, beigelegt werden, und es braucht nicht allen, von den Juden zu תורה, נביאים, כתובים gerechneten Schriften beigelegt zu werden, wie denn die Nestorianer Est, Esr, Neh und Chron nicht zum Kanon rechnen. Die auf Origenes und Hieronymus zurückgehende Unterscheidung der Apokryphen bedeutet eine Akkommodation an die jüdische Betrachtungsweise und ist in der mittelalterlichen Kirche nicht zu praktischer Bedeutung gelangt. Der abessynischen Kirche ist sie ganz unbekannt geblieben. Wenn man Tora, Nebiim und Ketubim den at. Kanon nennt, so enthält das auch noch um deswillen eine fehlerhafte Betrachtungsweise, weil diese drei Gruppen niemals im Judentum als gleichwertig und immer zunächst nur als *Lebensnorm* angesehen worden sind. Gleicher Rang mit der Tora ist den Nebiim und den Ketubim niemals beigelegt worden, und das Fehlen jüdischer Dogmen zeigt, dass der Gedanke der *Lehrnorm* fehlt. Dabei ist die hl. Literatur des Judentums nur für die Vorstellungen der palästinischen Juden und erst in nachchristlicher Zeit auf den Inhalt von תורה, נביאים, כתובים definitiv zusammengeschrumpft.

2. Obiges zeigt, dass die Frage nach den Quellen der Biblischen Theologie des AT nicht mit der Frage nach der dogmatischen Geltung der Apokryphen vermengt werden darf. Während in der katholischen Kirche (Trident. Sess. 4) im Anschluss an Augustin der Begriff des Kanons folgerichtig festgehalten worden ist, haben in der lutherischen Kirche im Anschluss an Hieronymus die von dem palästinischen Judentum nicht rezipierten Reste altjüdischer Literatur, die man die Apokryphen zu nennen pflegt, nur den Charakter christlicher Lesebücher behalten, während ihnen die volle Verwendbarkeit für den Schriftbeweis der Dogmatik abgesprochen worden ist. Daher bringt die im übrigen das AT in der Reihenfolge des kirchlichen Kanons darbietende Lutherbibel sie als Anhang zum AT. Diese Unterscheidung nebst der sie begründenden bekannten Definition Luthers („Apokryphen, das sind Bücher, so der hl. Schrift nicht gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind") unterliegt erheblichen Bedenken. Sie ist nicht aus Luthers reformatorischen Gedanken geflossen, sondern katholischer Herkunft, vgl. E. Nestle, Septuagintastudien III, Maulbronn 1899, S. 28 (Aa). Die Ver-

suche moderner katholischer Gelehrter aber, die Zugehörigkeit der Apokryphen zum jüdischen Kanon zu erweisen, übersehen gleichfalls, dass der Kanonsbegriff christlich ist und dem Judentum fehlt. Die Tatsache, dass die Apokryphen nicht zur hl. Schrift des palästinischen Judentums gehören. lässt sich nicht aus der Welt schaffen.

## § 11. Literatur.

1. Die Biblische Theologie des AT ist eine Wissenschaft der posthumen Werke. Unter den aus hinterlassenen Papieren herausgegebenen Werken, die die Zahl der Bücher über sie quantitativ schwellen, ragt an wissenschaftlicher Bedeutung über alle hervor das § 2, 5 A. genannte Werk v. Cöllns (Bd. 1: Die bibl. Theol. des AT). Die Drucklegung der andern hat die Wissenschaft und das gute Andenken an ihre Verfasser nicht gefördert, da sie durchweg von einem zur Zeit ihres Erscheinens bereits veralteten Standpunkte aus geschrieben sind. Sie haben nur historischen Wert und waren schon bei ihrem Erscheinen Anachronismen. Es sind die Vorlesungen Steudels (vgl. § 5 A. 3, dogmatisierend und ungesunder Apologetik nachgehend), Hävernicks (§ 5 A. 1, kritisch unfrei und in unhistorischer Weise dogmatisierend), Oehlers (s. § 10, bemühen sich in wenig klarer Weise um einen Kompromiss zwischen der biblizistischen und der wissenschaftlichen Betrachtungsweise), F. Hitzigs (Vorlesungen über Bibl. Theol. und mess. Hoffnungen, herausg. von J. J. Kneucker, Karlsruhe 1880, eine Mischung unmethodischer subjektiver Einfälle mit pietistischer Schriftbetrachtung), A. Kaysers (Die Theologie des AT in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt, herausg. mit einem Vorwort von Ed. Reuss, Strassburg 1886, ein sehr dürftiges Kollegienheft ohne rechte Kenntnis der Probleme, nicht zu verwechseln mit den folgenden Auflagen, s. u. 2), Ed. Riehms (Alttest. Theologie, herausg. von Pahnke, Halle 1889, bewegt sich in weitschweifigen und hoffnungslosen Spiralen um die Probleme herum), C. Schlottmanns (Kompendium der Bibl. Theologie des A und NT, herausg. von E. Kühn, Leipzig 1889, 2. Aufl. 1895, veraltet, wie die Einteilung: Urüberlieferung, Gesetz, Prophetie, Gemeindebewusstsein, nachkanonisches Judentum zeigt, ignoriert die zu lösenden Probleme, trägt die Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Entwicklung z. T. in die Urzeit zurück, so dass man nicht begreift, weshalb noch eine mehr als tausendjährige Entwicklung nötig war, ehe das Christentum erschien), A. Dillmanns (Handbuch der at. Theologie, aus dem Nachlass des Verfassers herausg. von R. Kittel, Leipzig 1895; der Verfasser versteht es hier so wenig wie in seinen übrigen Büchern über das AT die Dinge im Flusse der Entwicklung zu erfassen und als Produkt dieser zu begreifen. Im vorbereitenden und erzählenden Teile befremdet, dass er sich gegen die moderne Betrachtung auf das Zeugnis des AT beruft und dabei verschweigt, dass im AT verschiedene, einander widersprechende Auffassungen über die Entwicklung der Religion Israels vorliegen, zwischen denen wir uns zu entscheiden haben, und von denen er vorzugsweise die sekundären benutzt. Im dritten Teile [Lehrteil] werden die Vorstellungen der verschiedenen Zeiten nach der fehlerhaften Methode pietistischer Schriftbetrachtung zu einem Ganzen zusammengewoben, das, ausser im Kopfe des Verfassers, niemals existiert hat). Ueber mangelhaftes Verständnis für historische Beweisführungen und den naiven Glauben, sie durch eine

beweislose Behauptung des Gegenteils widerlegen zu können, wundert man sich auch bei JA. ROBERTSON, Die alte Religion Israels vor dem 8. Jahrh. v. Chr. nach der Bibel und den modernen Kritikern, deutsche Uebers. nach der 4. engl. Ausgabe, herausg. von C. v. ORELLI, Stuttgart 1896. Was ROBERTSON zu widerlegen sucht, ist eine Karrikatur der kritischen Auffassung.

2. Der § 2, 4 A. 1 erwähnten neuen Erkenntnis hat zuerst Rechnung getragen A. KUENEN (geb. 1828, gest. 1891), De Godsdienst van Israel, Haarlem 1869/70; vgl. auch desselben Verfassers Volksreligion und Weltreligion, deutsch, Berlin 1883. In Deutschland hat ihr J. WELLHAUSEN Bahn gebrochen, der in seiner Geschichte Israels, Bd. 1, Berlin 1878 (von der 2. Aufl. an unter dem Titel: Prolegomena zur Geschichte Israels[5], 1899) in den Teilen A. Geschichte des Kultus und C. Israel und Judentum einen grossen Teil des Stoffes der Biblischen Theologie zur Darstellung gebracht hat. In den Rahmen der Gesamtgeschichte hat derselbe die Entwicklung der Religion in ihren Grundzügen eingezeichnet in: Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1894, 5. Ausg. 1904. Der neuen Auffassung hat H. SCHULTZ (§ 10) von der zweiten Auflage seines Buches (1878) an Rechnung zu tragen versucht, ohne jedoch ihre volle Tragweite zu erfassen (5. Aufl., Göttingen 1896). Der Verfasser dieses Buches hat die Religion Israels und ihre Entwicklung zum Judentum in seiner Geschichte des Volkes Israel, I, II 1, Berlin 1887/88, II 2 von HOLTZMANN, Bd. 1, Lief. 1 und 2 in 2. Aufl. 1888) im Rahmen der Gesamtgeschichte zu schildern versucht. Vom modernen Standpunkte aus sind geschrieben R. SMEND, Lehrbuch der at. Religionsgeschichte, Freiburg i. Br. und Leipzig 1893, [2]1899 (die nachmakkabäische Periode ist ausgeschlossen) und A. KAYSERS Theologie des AT, neu bearbeitet durch K. MARTI, Strassburg 1894, [4]1903. Einen Ueberblick über die Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion geben J. J. P. VALETON jr. in P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Freiburg und Leipzig 1897, S. 242—325, und F. GIESEBRECHT, Die Grundzüge der israel. Religionsgeschichte, Leipzig und Berlin 1904. (Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 52). Eingehend behandelt die meisten hierher gehörenden Probleme der Artikel E. KAUTZSCHS, Religion of Israel in: Dictionary of the Bible, Extra Volume, 1904, S. 612—734. Teile behandeln K. BUDDE, Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, Giessen 1900, und T. K. CHEYNE, Jewish Religious Life after the Exile, New-York 1898 (deutsch von W. STOCKS, Giessen 1899). Teile des in diesem Buche behandelten Materiales finden sich in I. BENZINGER, Hebr. Archäologie, Freiburg i. Br. und Leipzig 1894, und in W. NOWACK, Lehrbuch der hebr. Archäologie, Freiburg i. Br. und Leipzig 1894, 2 Bde, worauf hier ein- für allemal verwiesen wird. Von ausländischer Literatur sind erwähnenswert CH. PIEPENBRING, Théologie de l'Ancien Testament, Paris 1896, und C. G. MONTEFIORE, Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of the Ancient Hebrews, London 1892. (Ist vom modern jüdischen Standpunkt aus geschrieben, fasst daher, was sich nach §§ 2, 4 A. 2 erklärt, das rabbinische Judentum nicht als Rückbildung und Nebenprodukt, sondern als Ziel der at. Entwicklung.) Der modernen Pentateuchkritik folgt A. DUFF, The Theology and Ethics of the Hebrews, London 1902. Bücher, welche bloss einzelne Abschnitte der Biblischen Theologie behandeln, sind bei diesen genannt.

---

# Erster Teil.

# Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums.

## Erster Abschnitt.

## Die Religion Israels auf vorprophetischer Stufe.

### Erstes Kapitel.

### Begriff und Quellen.

#### § 12. Begriff der vorprophetischen Religion Israels.

1. Unter vorprophetischer Religion wird hier die israelitische Religion verstanden, soweit sie von Einwirkungen der Propheten des 8. und 7. Jahrh., §§ 105 ff., die man häufig die „schriftstellernden“ nennt, frei ist, und insofern sie die geschichtliche Voraussetzung der prophetischen Predigt bildet. Die Predigt dieser Propheten stellt eine sich auf dem Boden der israelitischen Religion entwickelnde neue Auffassung von der Religion Israels vor, durch welche im Zusammenhang mit den politischen Ereignissen, die den Untergang der israelitischen Staaten herbeiführen, die Umbildung der Religion Israels zum Judentum eingeleitet wird. Sie ist seit dem Auftreten des Amos, § 110, das treibende Element in der religiösen Entwicklung, und sie hat durch das Schrifttum, in dem sie sich nebst ihren Wirkungen niedergeschlagen hat, auch die weitere Entwicklung des Judentums beeinflusst.

Der Ausdruck „vorprophetisch“ wird nur gebraucht, weil ein besserer fehlt. Er ist missverständlich, da die Religion Israels, sofern von Mose gestiftet, prophetischen Ursprungs ist, § 14, 6 A., und in ihr Propheten auch vor dem 8. Jahrh. aufgetreten sind. Ueber den Ausdruck „schriftstellernde“ Propheten vgl. § 105, 3. Die Prophetie vor dem 8. Jahrh., gewöhnlich die „ältere“ genannt, ist eine in den Rahmen der israelitischen Religion auf vorprophetischer Stufe gehörende Erscheinung, vgl. § 23.

2. Vorprophetisch nennen wir nicht nur alles, was zeitlich vor die Wirksamkeit der Propheten des 8. Jahrh. fällt, sondern auch alles, was inhaltlich hinter ihren Gedanken zurückbleibt. Die prophetische Predigt durchsäuert nur sehr allmählich das religiöse Denken. Auf zwei von prophetischen Gedanken getragene Reformversuche folgt je eine Reaktion des Alten. Die Masse beharrt bei den alten Ueberzeugungen und Gewohnheiten. Wir treffen hier die auch heutzutage auf den Gebieten der Religion, des Rechts und der Sitte, ja des gesamten Kulturlebens, zu beobachtende Erscheinung, dass zeitlich zusammenlebende Glieder desselben Volkes in ihrem Denken und in ihren Gewohnheiten verschiedene Entwicklungsstufen repräsentieren, die zeitlich verschiedenen Zeiträumen angehören. Aeltere Stadien der Entwicklung leben eben neben jüngeren weiter. Erst im Exile und infolge des Unterganges des Staates unterliegt das religiöse Leben des Volkes dem Einflusse der prophetischen Gedanken, wobei sich jedoch zahlreiche Ueberlebsel der vorprophetischen Religion im Gesetze in die neue Entwicklung hinüberretten. Die vorprophetische Religion passt sich den prophetischen Gedanken an, aber sie deterioriert das, was von den prophetischen Ideen geistiges Eigentum des Judentums wird, durch die Verschmelzung mit ihm, vgl. §§ 105, 7. 108. Nur hierdurch konnten jedoch die Mittel gewonnen werden, durch welche die prophetischen Gedanken das Volk beeinflussten. In der folgenden Darstellung wird daher der Religion auf vorprophetischer Stufe auch alles das zugewiesen, was vom religiösen Leben der späteren Zeit sich auf der Höhenlage der vorprophetischen Entwicklung bewegt. Nur so ist es möglich, ein einigermassen vollständiges Bild zu geben. Die volkstümliche Religiosität der prophetischen Zeit kommt sonach hier mit zur Darstellung.

## § 13. Die Quellen für die Darstellung der vorprophetischen Religion Israels.

1. Quelle sind in erster Linie die aus der vorprophetischen Zeit stammenden Abschnitte des AT; nach § 12, 2 kommen hierzu weiter alle Reste der vorexilischen Literatur. Ganz besonders wertvoll sind die Schriften der Propheten, die in ihrer Polemik gegen den Glauben, die Sitten und Einrichtungen ihrer Zeit reiche Nachrichten bergen. Da nun weiter die prophetischen

Gedanken nur in einer Verschmelzung mit der volkstümlichen Religion zum Siege gelangen, so enthalten auch die exilischen und nachexilischen Schriften hierher gehöriges Material und können auf dem Wege des Rückschlusses zum Sprechen gebracht werden. Ja, die Lückenhaftigkeit des at. Schrifttums bringt es mit sich, dass überhaupt von Rückschlüssen der umfassendste Gebrauch gemacht werden muss, wenn ein einigermassen vollständiges Bild gezeichnet werden soll. Aus den jüngeren Schriften sind die Gedanken und Einrichtungen zu erheben, die in ihnen als Ueberlebsel älterer Phasen erhalten sind, die aber vom zeitgenössischen Schrifttum entweder gar nicht oder nur ungenau erwähnt werden. Die Darstellung der Biblischen Theologie des AT gelingt daher nur in stetem Zusammenhange mit der Kritik der at. Literatur, die wieder der biblisch-theologischen Argumente bedarf. Die Ergebnisse der kritischen Untersuchungen werden im folgenden im allgemeinen als bekannt vorausgesetzt.

Ueber die Geschichte der Religion vor Einwanderung in das hl. Land haben wir keinerlei gleichzeitige Quellen, über die Zeit zwischen der Einwanderung und der Entstehung des Königtums nur eine gleichzeitige, das Deboralied. Wir sind daher zunächst auf das angewiesen, was uns hierüber in den literarischen Resten der Folgezeit mitgeteilt wird. Im Pentateuch kommen an erster Stelle in Betracht a) die Quellen J und E. Es handelt sich dabei nicht um die Reste der Bücher zweier Autoren, sondern um Reste zweier parallel laufenden, zunächst mündlich überlieferten Darstellungen der nationalen Sage von der Entstehung des Volkes, seiner Heiligtümer und der Erwerbung des Landes, § 22. Stoff und Form der Darstellung haben sich während der mündlichen Ueberlieferung ausgebildet. Die Niederschrift hat das während der Periode der mündlichen Ueberlieferung Gewordene fixiert. An ihr sind bei beiden Darstellungen verschiedene, nacheinander lebende Personen beteiligt gewesen. Der Stoff mag durch Jahrhunderte mündlich, dann ebenso lange schriftlich überliefert und dabei gewachsen sein. Die ältere von beiden Darstellungen ist J. Wann der Uebergang von der mündlichen Ueberlieferung zur schriftlichen erfolgt ist, wissen wir nicht. Der vorprophetische Charakter der Sage beweist nicht, dass es schon vor dem 8. Jahrh. geschehen ist. In der Manier von J ist bis ins 7. Jahrh. geschrieben worden. Denn das Ergebnis der Verschmelzung babylonischer Mythen und palästinischer Sagen wird uns zwischen Gn 2—11 gleichfalls in ihr erzählt und durch Gn 12 an die alten Stoffe angeknüpft. Israel wird in diesen Abschnitten in Verbindung gesetzt mit der übrigen Völkerwelt. Diese universalhistorische Betrachtungsweise setzt die Einfügung Israels in den Verband eines Weltreiches und seiner Kultur voraus. Alle aber, die durch die Jahrhunderte in der Manier von J erzählt und geschrieben haben, empfinden sich nicht als schriftstellerische Individualitäten, wie denn solche erst mit den Propheten des 8. Jahrh. auftreten, sondern als Angehörige einer Erzählerzunft oder eines priesterlichen Geschlechts, das die alte Ueberlieferung pflegt. Sie verschwinden da-

her hinter dem Stoffe und schreiben anonym. — E, die andere Manier, den gleichen Sagenstoff darzustellen, hat sich in einem noch komplizierteren Schrifttum niedergeschlagen, vgl. § 42, 2 A. 2. Nicht überall ist deutlich, was Schicht und was redaktionelle Umbildung ist. Im allgemeinen sind die Abschnitte des E je für relativ jünger zu halten als die entsprechenden des J. Die Sagen von Isaaks Opferung Gn 22 und vom goldenen Kalb Ex 32 lehren, dass man noch im 7. Jahrh. in der Manier von E geschrieben hat, vgl. §§ 116, 4. 117, 1. Möglicherweise geschah es noch länger, denn manches in E lässt sich nicht besser charakterisieren, als: J, auf dem Wege begriffen, sich in $P^g$ umzuwandeln, § 145, 2, A. 1 (der Gebrauch von Elohim für die vormosaische Zeit, die Figur Aarons, die Stiftshütte, Israel im Lande Aegypten). Anderes erinnert an das Dt und die Dtsten. Erschwert wird das Urteil dadurch, dass E vielfach nur in engster Verschmelzung mit J vorliegt. Die für J und E hergebrachten Ansätze verkennen die Kompliziertheit des Problems. b) Vorprophetisches spiegelt sich nach § 117, 1 auch im sog. Bundesbuch Ex 20 $_{23}$–23 $_{32}$. An zweiter Stelle sind aber auszubeuten auch die übrigen gesetzlichen Abschnitte des Pentateuchs. Ohne dies ist ein vollständiges Bild der vorexilischen kultischen Gewohnheiten gar nicht zu zeichnen. Vom Inhalte des Buches Jos gehören hierher in erster Linie die J und E zuzuweisenden Abschnitte, von dem der Bücher Ri, S, K in erster Linie die vordeuteronomischen Quellenbelege. Wichtig sind aber auch die deuteronomistischen Abschnitte, die durch ihre Polemik das Alte bezeugen. Ueber die bei Benutzung der prophetischen Literatur zu beobachtenden Kautelen vgl. § 109.

2. Die Aufgabe, ein Bild der vorprophetischen Religion zu zeichnen, wird dadurch erschwert, dass uns 1) die vorexilische Literatur nur in Trümmern und 2) nur in einseitiger Auswahl erhalten ist. Ein vollständiges und in allen Stücken genaues Bild kann wohl überhaupt nicht mehr gewonnen werden.

1. Keines der at. Bücher geht in der Gestalt, in der es uns vorliegt, in vorexilische Zeit zurück. Von den Trümmern der vorexilischen Literatur ist nur dasjenige in das jüngere Schrifttum gerettet worden, was als Baustein zum Aufbau des Judentums verwendbar erschien. Deshalb ist das Alte nur trümmerhaft, in Verbindung mit Jüngerem und mannigfach überarbeitet, auf uns gekommen. Es steht in fremdem Zusammenhange und ist durch Zusätze und Streichungen in eine andere Beleuchtung gerückt worden.

2. Die vorexilische Literatur ist nur in einseitiger Auswahl auf uns gekommen, weil zur Entstehungszeit der jetzigen at. Bücher die Religion bereits zu dem alles beherrschenden Lebensinteresse des Volkes geworden war. Die jetzigen Bücher sind nach religiösen Gesichtspunkten kompiliert worden und verfolgen praktische Zwecke. Man hat bei ihrer Kompilation aus der alten Literatur aufgenommen, was in den Wegen der monotheistisch-jahvistischen Entwicklung ging, das übergangen, was ihr widersprach. So erklärt sich, dass Einrichtungen und Gewohnheiten, die mit einer höheren Stufe der religiösen Entwicklung zum Wegfall kamen, gewöhnlich erst erwähnt werden, wenn von ihrer Abschaffung erzählt wird, vgl. II K 23. Weiter stammen die Reste alter Literatur, die uns erhalten sind, aus Werken, die



sich mit Staat und Königtum beschäftigen. Diese sind der Wirkungsbereich des Volksgottes. Hätten wir mehr Erzählungen über das Leben in Familie und Geschlecht, im bürgerlichen Beruf und unter den Vorkommnissen des täglichen Lebens, hätten wir insbesondere genauere Kenntnis von dem Leben und Treiben der Frauen, vgl. §§ 15, 3. 20, 6 A. 1, so würden wir wahrscheinlich ein genaueres und vielfach abweichendes Bild der vorexilischen Religion zu zeichnen haben. Vielleicht wüssten wir dann, wie sich die Verdrängung der vormosaischen Partikularkulte durch den Kult des Volksgottes vollzogen hat. Und wahrscheinlich übersähen wir dann viel besser, was alles von kanaanitischen Gewohnheiten Eingang gefunden hat. Wahrscheinlich erhalten wir ein etwas einseitiges und lückenhaftes Bild. Vermutlich hat die Religion und Moral der vorexilischen Zeit noch mehr Einschläge und Ueberlebsel älterer Religionsstufen enthalten, als es jetzt scheint.

## Zweites Kapitel.

## Die Stiftung der Religion Israels und ihre Schicksale bis zum Auftreten der Propheten des 8. Jahrh.

### I. Die Stiftung der Religion Israels in der Wüste.

### § 14. Mose und sein Werk.

1. Der Stifter der Religion Israels ist Mose, nach JEP$^{g}$ Levit, was nach dem unter 7, A. 1 Bemerkten nicht sicher ist. Die genealogischen Angaben über Moses Familie sind sagenhaft. Ebenso vieles, was von seinem Leben erzählt wird. Hieraus folgt jedoch nichts gegen die Geschichtlichkeit seiner Person.

Der Name Israel wird der Kürze halber schon hier gebraucht. Ueber seine Entstehung vgl. § 20, 4. Die Etymologie des Namens משה ist dunkel, die Ex 2 10 E gebotene, von מָשָׁה *herausziehen*, naive, unmögliche Volksetymologie. Ueber die Versuche, ihn aus dem Aegyptischen zu deuten (so schon LXX Μωϋσῆς von Kopt. *mou* Wasser), vgl. Dillmann-Ryssel z. St. Wer an ägyptisch *mesu* Kind denkt, muss Verkürzung aus einem ägyptischen theophoren Namen annehmen, woraus jedoch für die Herkunft Moses und seiner Religion nichts folgt, da die Israeliten und Juden zu allen Zeiten die Namen der Völker, unter denen sie lebten, angenommen haben. Nach E Ex 2 1 ist Mose Enkel Levis, nach P$^{g}$ Ex 6 20 in väterlicher Linie Urenkel, in mütterlicher Enkel Levis. Mirjam, von der P$^{g}$ schweigt (Nu 26 59 ist R), ist nach J Ex 2 4 7—9 10$^{a}$ ältere, nach E, falls dieser Ex 15 20 Nu 12 vorliegt, jüngere Schwester Moses, oder wenn älter, Stiefschwester. Ueber die Bedeutung Mirjams vgl. unter 6—7. Nach P$^{g}$ hat Mose einen älteren Bruder Aaron, vgl. 5.

2. Mit der Stiftung der Religion erfolgte auch die des Volkes Israel. Beides, indem eine Anzahl hebräischer Nomadenstämme sich unter Uebernahme des Kultes des Sinaigottes Jahve als ge-



meinsamen Gottes konföderierte. Die Konföderierten wurden zum Volk, der ihnen gemeinsame Gott zum Volksgott.

1. Was man sich vor Mose unter dem Sinaigott Jahve vorgestellt hat, interessiert hier nur, soweit es die nachmosaischen Schicksale der Religion beeinflusst hat. Nur insoweit interessiert daher auch die Etymologie des Namens יהוה, eines Eigennamens, den schon seine Form als ursprüngliches Appellativum und Adjectivum verrät, falls er nicht aus יהואל verkürzt ist. Die vorhandenen Etymologien (ihre Aufzählung s. bei DILLMANN-RYSSEL und HOLZINGER zu Ex 3 14) sind teils unsicher, teils falsch. Falsch die Deutungen *Schöpfer* (Hi v. הוה) oder *Seiender* (Qal v. הוה), weil mit dem alten religiösen Glauben nicht in Einklang, möglich die Deutungen *der* (im Gewitter) *Herabfahrende* (EWALD), *der* (mit dem Blitz) *Fällende* (STADE), *der* (durch die Lüfte) *Fahrende* (WELLHAUSEN). Die im Judentum verlorene Kenntnis der Aussprache = יַהְוֶה ist bei den Samaritanern erhalten geblieben und von diesen den Kirchenvätern überliefert worden, vgl. Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi ed. DE LAGARDE, Lipsiae 1874, S. 154, DEISSMANN, Bibelstudien, Marburg 1895, S. 3—20, E. KAUTZSCH, ThLZ 1886, XI, Sp. 223 f. Die Punktationen יְהוָֹה, יְהוִֹה sind קְרֵי *perpetua* für אֲדֹנָי, אֱלֹהִים, vgl. § 27 A. 2. Aus יהוה sind יָהּ, יָהוּ, יְהוֹ, יָה, griechisch durch Ιαω, Ιαου, Ια, Ιαη wiedergegeben, verkürzt, יָהּ vielleicht Kunstprodukt, s. JASTROW, ZAT 16, 15. Da יהוה nach A 3 Eigenname des Sinaigottes ist, kann er nicht dem babylonischen (DELITZSCH) oder ägyptischen (SPIEGELBERG) Pantheon entstammen und hat auch nichts mit dem von W. M. MÜLLER postulierten palästinischen Gotte *Ja* zu tun. Das Vorkommen theophorer mit *Jau* zusammengesetzter Eigennamen auf altbabylonischen Inschriften bestätigt sich nicht, vgl. SCHRADER, KAT[3] 468, HIRSCH, ZAT 23, 355 ff. Ueber die Bedeutung des „Namens Jahwes“ (שֵׁם יהוה) vgl. § 25, 1.

2. Jahve ist ursprünglich Lokalgott des Berges Sinai, so J Ex 19 11 18 20, 34 2 4 R 19 23, die Lieder Dt 33 2 Ri 5 5, immer P[g], oder des Berges Horeb, so E Ex 3 1 17 6 33 6, danach Dt 1 2 6 19 4 10 15 5 2 9 8 18 16 28 69, vgl. § 16. Daher die Ausdrücke הַר הָאֱלֹהִים Ex 3 1 4 27 18 5 24 13 (E) I K 19 8 und הַר יְהוָֹה Nu 10 33. Dass der Sinai (Horeb) Jahves Sitz ist, tritt in der Auszugssage sehr bestimmt heraus. Jahve erscheint Mose auf dem Horeb im feurigen Busch, Ex 3 2 ff., Israel zieht dorthin, um Jahve zu dienen, v. 12, dort offenbart sich ihm Jahve 19 2b—4, vgl. besonders וָאָבִא אֶתְכֶם אֵלָי v. 4, dort empfängt Mose das Gesetz, vgl. besonders אֶעֱלֶה אֶל־יהוה 32 30 (J), auf ihm bleibt Jahve zurück, während Israel ins gelobte Land zieht Ex 33 1 ff., von dort her erscheint er im Lande Dt 33 2 Ri 5 4, dort sucht ihn Elia I K 19 8 ff. Ob Sinai und Horeb Namen desselben Berges sind, ist fraglich, möglicherweise meinen J und E zwei verschiedene, vgl. v. GALL, Altisraelitische Kultstätten, Giessen 1898, S. 1—21. So würde sich erklären, dass der Berg Jahves von alters her auf der nach ihm genannten Sinaihalbinsel gesucht wird, während er nach Ex 2 in Midjan, d. h. an der arabischen Seite des Roten Meeres liegt, wozu Dt 33 2 Ri 5 4 stimmt, vgl. WELLHAUSEN, Prol.[5] 349 A. 1, G. F. MOORE, A critical and exegetical commentary on Judges, New-York 1895, S. 134, 140.

3. Historisch wurde die Religionsstiftung Moses dadurch vermittelt, dass Mose im Lande Gosen unter ägyptischem Schutz



nomadisierende, von den Aegyptern unter Missbrauch des Schutzverhältnisses durch Fronarbeiten bedrückte, hebräische Nomaden im Namen und Auftrag Jahves zur Freiheit aufrief und sie mit der Hilfe und unter dem Schutze Jahves aus dem Bereiche der ägyptischen Macht in die Wüste führte. Da die ägyptischen Grenzbefestigungen den Geknechteten den Ausweg versperrten, so brachen sie durch das Schilfmeer, durch einen sich damals bis in das Terrain der Bitterseen erstreckenden seitdem ausgetrockneten Meeresarm, nach Osten hindurch.

1. E, nach dem die Israeliten ein in der ägyptischen Königsstadt lebender Nomadenstamm sind, und $P^g$, der sie im besten Teil des Landes angesiedelt sein lässt Gn 47 6a 11 und sie sich als zahlreiches Volk vorstellt Ex 12 37b Nu 11 21, haben irrige Vorstellungen von Israels ägyptischen Erlebnissen. Richtig stellt sie sich J als Schafnomaden vor, die abgesondert von den Aegyptern wohnen müssen Gn 43, 32, und sich nicht im Nillande, dem eigentlichen Aegypten, sondern im Lande Gosen niedergelassen hatten 46 32 34 47 3f. Ex 8 18 9 26. Dass es sich um ein von den Aegyptern missbrauchtes Schutzverhältnis gehandelt hat, reflektiert sich in der Erzählung von Jakobs Einwanderung und der Erinnerung, dass Israel in Aegypten גֵּר gewesen ist Ex 2 22 18 3 22 20 23 9 Lv 19 34 Dt 10 19 23 8. Gewöhnlich hält man Ramses II. für den Pharao der Bedrückung, dessen Nachfolger Merneptah für den Pharao des Auszugs. Eine Inschrift dieses nennt das Volk Israel, wie es scheint, unter den Bewohnern Palästinas, vgl. STEINDORFF, ZAT 16, 330—333. Falls damit nicht der palästinische Völkerstamm gemeint ist, von dem nach § 20, 5 A. 4 die hebräischen Stämme nach ihrer Einwanderung ins Ostjordanland den Namen Israel angenommen haben, ist die Befreiung aus Aegypten vor Ramses anzusetzen. E hat in diesem Fall von seiner Kenntnis ägyptischer Zustände aus die Vorfälle illustriert, indem er sie in die Zeit des Ramses II. verlegte, vgl. E. MEYER, Geschichte Aegyptens, Berlin 1887, S. 297 A. 2. Der Durchbruch der Stämme, deren Kopfzahl gering gewesen sein wird, scheint, vom Standpunkte der Aegypter aus betrachtet, ein unbedeutendes Ereignis gewesen zu sein, weshalb die Nachrichten der Aegypter von ihm schweigen. Dass unbedeutende Ereignisse von grosser religionsgeschichtlicher Tragweite sind, wiederholt sich aber öfters. Das Göttliche wandelt auf Erden überall in Knechtsgestalt.

2. Die Auszugssage betont aufs stärkste die Initiative und das wunderbare Wirken Jahves bei der Befreiung Israels. Darin liegt ihr religiöser Wert. Es ist eigentlich Jahve, der alles wirkt. Er beruft Mose auf dem Sinai und sendet ihn nach Aegypten. Er nötigt dem widerstrebenden, sein Unvermögen betonenden Mose den Beruf des Befreiers auf Ex 3 10 (E) 4 10 (J). Um den Widerstand des Volkes zu überwinden, wird er mit Wunderkraft ausgerüstet 4 1 ff. (J) 17 (E). Es wird nicht der geringste Teil der historischen Tat Moses gewesen sein, dass er die Geknechteten mit sich fortriss und auf sie den eigenen Glauben übertrug, der Jahve vom Sinai habe ihn zum Werkzeug ihrer Befreiung erwählt. Auf Jahves Anweisungen hin verhandelt Mose mit Pharao, Jahve verstockt diesen und zwingt ihn schliesslich durch



die Plagen, Israel ziehen zu lassen. Vor Israel zieht er einher, tagsüber in einer Wolken-, nachts in der Feuersäule Ex 13 21 (J). Als Pharaos Heer nachjagt, so tritt nach J die Wolkensäule, nach E der Engel Elohims hinter die Israeliten, zwischen sie und die Aegypter 14 19 (JE). Nachdem mit seiner Hilfe die Israeliten trockenen Fusses durch das Meer gezogen sind, so beugt er sich in der Feuer- und Wolkensäule herab gegen das Heer der Aegypter, bringt es in Verwirrung, lässt die Räder der Wagen abspringen und bedeckt die Fliehenden mit den Meereswogen Ex 14 27 (J). Während der Wüstenwanderung aber wird Israel durch das Manna erhalten.

4. Aus dieser historischen Situation ist der Grundgedanke der Religion Israels: „Jahve Israels Gott" geboren worden. Die Befreiten wuchsen zu einem Volke zusammen, da sie den Kult des Gottes übten, der sie befreit hatte. Denn sie hatten aus dem Gelingen dieses Unternehmens den Glauben an die Macht und den Willen Jahves, ihnen zu helfen, geschöpft. Der gemeinsame Glaube, der gemeinsame Kult, die von allen anerkannte Autorität Moses, später die unter dem Schutze Jahves und der Führung Moses durchgefochtenen Kämpfe mit den Amalekitern bewirken, dass die zur Befreiung konföderierten Stämme die Konföderation nicht lösen, nachdem ihr Zweck erreicht ist.

Die Uebernahme einer neuen Religion durch ein Volk erklärt sich immer aus einer bestimmten historischen Situation. Ein Volk wechselt seinen Kult nicht aus theoretischen Erwägungen, sondern nur aus einer praktischen Veranlassung, wenn es sich von der Macht des vom neuen Kulte verehrten Gottes überzeugt hat. Hatte Mose im Auftrage des Jahve vom Sinai und mit seiner Hilfe die Befreiung vollzogen, so begründete diese rettende Tat jenen Glauben an Jahves Macht und seine Geneigtheit, Israel zu helfen, welchen die Annahme seines Kultes als Volksreligion zur Voraussetzung hat. Da die unter seinem Schutze erfolgte Befreiung die an ihr aktiv und passiv beteiligten Stämme zu einem gemeinsamen Unternehmen vereinigt hatte, so wurde auch der Jahvekult gemeinsame Sache aller. Die Bedeutung der sich an den Auszug aus Gosen schliessenden, mit wechselndem Erfolg geführten Amalekiterkriege für die Befestigung des Volksverbandes und die Eingewöhnung des Volkes in die Jahvereligion wird meist übersehen. Von diesen Kämpfen ist nur dunkle Kunde auf uns gekommen: Schlacht bei Rephidim Ex 17 8—15 (E); der Kampf mit den Amalekitern und Kanaanitern bei Horma Nu 14 39—45 (JE) Dt 1 43—45. Ri 1 16 lehrt, dass Nu 21 1—3 (J) die Erinnerung hieran durch Erinnerungen an spätere Ereignisse getrübt vorliegt. Die Sage betrachtet diese Kämpfe jetzt unter dem Gesichtspunkte, dass durch die Amalekiter Israels Absicht, direkt ins Westjordanland einzudringen, vereitelt wird. Ueber die Bedeutung der späteren Kämpfe für die Erstarkung der Jahvereligion vgl. § 22, 6.

5. Wird Jahve Volksgott, so steht sein Volk auch ferner unter der Führung und kultischen Leitung Moses, des Boten und Priesters Jahves. Dies ist die historische Tatsache, aus der die



spätere Vorstellung erwachsen ist, es habe Mose Israel ein Gesetz gegeben.

Nach der ältesten Ueberlieferung ist Mose der Priester Israels. Er führt den Priesterstab Ex 4 2 (J) 17 (E), der von den über die Erde weit verbreiteten Stäben der Priester und Zauberer (§§ 54, 2. 95, 2 A. 1) nicht getrennt werden kann. Solange seine Hände den „Gottesstab" hochhalten, siegt Israel in der Amalekiterschlacht Ex 17 8—16 (E), vgl. besonders v. 9. Es ist das eine Anwendung der Sitte, den Feind durch קְסָמִים oder כְּשָׁפִים zu bezaubern, vgl. Bileams Tun und den Sang, d. h. Spruchsegen der Debora Ri 5 12. Hierin ähnelt Mose den alten Sehern und Beschwörern, die zugleich Priester sind. Als Priester sprengt er das Blut beim Opfer Ex 24 6 und spricht er Recht, d. h. gibt priesterliches Orakel Ex 18. (Ueber die Entstehung der Vorstellung vom Gesetzgeber Mose vgl. weiter u. 8 ff.) Die alten Priestergeschlechter von Dan, vgl. Ri 18 30, und Silo, vgl. I S 2 27, sind von ihm abgeleitet worden, vgl. Wellhausen, Prolegomena[5] S. 138 f. Ebenso wird sich die מִשְׁפַּחַת הַמּוּשִׁי in Levi Nu 3 33 26 58 f., vgl. Ex 6 19 von מֹשֶׁה abgeleitet haben. Nicht nur in J, sondern wahrscheinlich auch in der älteren Schicht von E fehlt die Figur Aarons, vgl. Wellhausen a. a. O. S. 139 A. 1, H. Holzinger, Einleitung in den Pentateuch, Freiburg 1893, S. 76 f. Und überall steht hinter Mose Aaron zurück, vgl. Ex 17 8—16. Erst in $P^g$ steht er als Priester neben Mose. In seiner Figur und der Ableitung der Priester von ihm reflektiert sich die Entwicklung des Priestertums bis zur nachexilischen Zeit, vgl. § 136.

6. Moses Auftreten hat zur Voraussetzung, dass ihm in einem persönlichen Erlebnis zum Bewusstsein gekommen war, dass Jahve die Geknechteten befreien wolle und ihn zum Werkzeug der Befreiung ausersehen habe. Die Sage verlegt dieses Erlebnis auf den Sinai (J) oder Horeb (E) Ex 3 und knüpft damit Mose und sein Werk mit Beiseiteschiebung des Heiligtums von Kadesch und des dortigen Priestertums (Mirjam), s. u. 7, an den Wohnsitz Jahves an. Deshalb erscheint es zweifelhaft, ob hierin eine wirkliche Ueberlieferung über das für Moses Werk grundlegende Ereignis vorliegt.

Sofern Moses Werk in einer ihm übertragenen Mission wurzelt und eine spezielle Offenbarung zur Voraussetzung hat, ist er נָבִיא, was freilich auch Mirjam zu sein beansprucht Ex 15 20 Nu 12 2. Daher ist er der späteren Zeit, wiewohl er den Wirkungskreis der Propheten erheblich überschreitet, auch als Prophet Dt 18 18, freilich eben deshalb als der Prophet ohnegleichen, erschienen, der mit Jahve von Angesicht zu Angesicht geredet hat 34 10. Die älteste Stelle, die ihn als נָבִיא bezeichnet, ist, wenn echt, Hos 12 14. Die Mose gewordene Offenbarung kann als ein inneres Erlebnis, über das jede authentische Kunde fehlt — abgesehen von dem oben erwähnten Bedenken; beachte auch, dass Ex 3 und 6 einander widersprechen — nicht näher beschrieben werden. Dem Christen wird ihre Realität durch die von Mose ausgehende weitere Entwicklung bestätigt, s. § 1, 4.



7. Der Befreiung ging wahrscheinlich eine Konföderation der Geknechteten mit hebräischen Stämmen voraus, die ausserhalb des ägyptischen Machtbereichs verblieben waren und den Geknechteten die Hand zur Befreiung boten. Der Gott, bei dem die Konföderation geschlossen wurde, war Jahve. Unter welchen Vorgängen sich dies vollzogen hat, darüber fehlt jede historische Ueberlieferung. Da Israel ohne Kampf nach dem Durchzug durch das Schilfmeer bis Kadesch gelangte, so ist zu vermuten, dass dieser Ort mit den ihn umgebenden Steppen schon vor der Befreiung der Geknechteten im Besitze der Konföderation, also auch schon vor dieser eine Jahvekultstätte mit Jahvepriestertum war. Die Erinnerung an diesen wichtigen Umstand hat sich in der Figur der Mirjam erhalten. Ueber den Charakter des vormosaischen Jahvekultes zu Kadesch im Unterschiede von Moses Stiftung s. § 15, 1. Den Befreiten schlossen sich auf ihrem Zuge auch andere Stämme, so namentlich der der Keniter an, dessen Stammgott der Jahve vom Sinai gewesen zu sein scheint, vgl. § 17.

1. In einzelnen Zügen der Sage schimmert noch durch, dass ein Teil des späteren Volkes sich in der Freiheit befunden hat. Der in die ägyptische Knechtschaft geratene Joseph ist deutlich Doppelgänger des von den Aegyptern geknechteten Israel. Mose kommt vom Sinai-Horeb, um seine unterdrückten Landsleute zu befreien. Dass er schon vorher in Aegypten war, kommt freilich nicht nur in solchen Zügen zum Ausdruck, die sich besonders sagenhaft ausnehmen (Aussetzung im Nil, Adoption durch die Pharaonentochter, Flucht wegen eines Totschlags), sondern auch im Namen. Dafür, dass die Leastämme nicht in Gosen weilten, spricht die Sage von Joseph in Aegypten, vgl. Wellhausen, Die Kompos. d. Hex.[2] S. 344. Dafür, dass Mose ihnen angehörte, seine Bezeichnung als Levit (לֵוִי von לֵאָה, vgl. Stade, ZAT 1 115 f.). Umgekehrt würde er, wenn die Nachrichten von seiner Jugendgeschichte einen Kern bergen, eher den Rahel-Josephstämmen zuzuweisen sein.

2. Mirjam reflektiert das Priestertum von Kadesch, weil sie dort begraben liegt Nu 20 1 (J) und mit Mose Streit hat wegen Zippora, die diesen direkt mit dem alten Sinaipriestertum verknüpft 12 1, vgl. § 17, und sich darauf beruft, dass Jahve auch mit ihr geredet habe v. 2. Dies Priestertum ist älter als das Moses: Mirjam überwacht den ausgesetzten Mose und ist ein Werkzeug seiner Rettung Ex 2 4 ff. Die Sage vom Quell zu Kadesch Ex 17 6 f. Nu 20 1—13, vgl. u. 8, verknüpft Mose mit Kadesch unter Beiseiteschiebung Mirjams. Es scheint, dass die Jahvepriester von Kadesch durch Mose, nachdem er mit den Befreiten in Kadesch eingetroffen war, aus ihrer führenden Stellung verdrängt worden sind.

3. Ueber den Anschluss der Keniter an Israel vgl. § 17. Nach Ex 12 38 (JE) ist עֵרֶב רַב, nach Nu 11 4 (JE) ein אֲסַפְסֻף mitgezogen. Es ist der Hauptfehler der Auszugslegende, dass sie sich das Israel des Auszugs als

das historische Israel vorstellt, das seine Gestalt doch erst durch die Einwanderung ins Westjordanland erhalten hat.

8. In קָדֵשׁ, auch מְרִיבַת ק' oder ק' בַּרְנֵעַ genannt, womit die Station מַסָּה וּמְרִיבָה zu identifizieren ist, erfolgte die Eingewöhnung der Konföderierten in die Jahvereligion und ihre Verschmelzung zu einem Volk unter Leitung Moses. Dieses Heiligtum, errichtet bei einem heiligen Quell Ex 17 6f. Nu 20 1—13, den מֵי מְרִיבָה Nu 21 18 24 Dt 33 8, מֵי מְרִיבַת ק' Nu 27 14 Dt 33 51. Ez 48 28 (wonach auch Ez 47 19 z. l.) war während des Wüstenaufenthaltes der kultische Mittelpunkt Israels. Was Israel auf einer höheren Stufe der religiösen Entwicklung unter Josia gewann, einen zentralen Kult und einheitliche kultische Leitung, hat es in der Periode seiner Entstehung bereits einmal besessen (§§ 20, 4; 120 f.). Von Kadesch aus sind die Stämme zur Eroberung des Landes aufgebrochen. Es ist eine jüngere Vorstellung, dass die Uebernahme der Religion durch Israel am Sinai oder Horeb, dem Wohnsitze Jahves, stattgefunden habe. Hierdurch erst tritt neben die Offenbarung, durch die Mose berufen wird, eine zweite für das Volk bestimmte, die Israels Beziehungen zu Jahve für alle Zeiten regelt.

Wellhausen, Prolegomena[5] S. 347—350 IJG[5] S. 13f., hat richtig erkannt, dass die Erzählung vom Zuge Israels nach dem Sinai eine den ursprünglichen Verlauf sprengende Episode ist. Bei Massa und Meriba langt das Volk schon Ex 17 an und in Kadesch verweilt es noch Nu 11 und bis zum Einzug ins Land Dt 1 46. Daher werden jetzt die Vorkommnisse, die sich an Kadesch knüpfen, doppelt erzählt: Einsetzung der Richter Ex 18 Nu 11, Manna und Wachteln Ex 16 Nu 11, Quell von Massa und Meriba Ex 17 Nu 20. Noch in E zeigt sich eine Gestalt der Sage, in der Israel Jahve nur an seinem heiligen Berge besucht, um zu opfern Ex 3 12 (vgl. jedoch Holzinger z. St.) und Zelt (und Lade?) zu empfangen 33 7 ff. Später fand man es schicklicher, dass das Verhältnis zwischen dem Herrn und dem Diener am Sitze des Herrn begründet werde, und so entstand der Gedanke, am Sinai (Horeb) sei ein Gesetz offenbart worden. Dies Gesetz hat in der Erzählung von der Wüstenwanderung nur Platz gefunden, indem es Verwirrung anrichtete. Nach der ursprünglichen Vorstellung wird sich Jahve, wenn die Sage von Vereinbarungen zwischen Jahve und Israel zu erzählen wusste, vom Sinai zu Israel nach Kadesch begeben haben.

9. Das Mittel, durch welches die Eingewöhnung der hebräischen Stämme in die Religion Jahves bewirkt wurde, war der Rechtsspruch, d. h. das Orakel Moses Ex 18. Eben deshalb heisst Kadesch auch מְרִיבַת ק' *die Streitstätte*, d. h. *Gerichtsstätte K.* (s. u. 8) oder עֵין מִשְׁפָּט *der Quell der Rechtsentscheidung* Gn 14 7. Die hierzu nötige Autorität hatte Mose das Gelingen des von

ihm geleiteten Unternehmens verschafft. Mit der Stiftung der Jahvereligion war sonach verbunden die Stiftung eines in allen Fragen des Kultes, des Rechts, der Sitte entscheidenden Jahveorakels.

Die Alten haben den Sinn von מְרִיבָה nicht mehr verstanden und es *in malam partem* ausgelegt, indem sie an ein Hadern Israels mit Mose dachten Ex 17 8 Nu 20 3 13 Dt 33 8. Vielleicht haben die Erinnerungen an einen Streit zwischen Mose und den Priestern von Kadesch (Mirjam), s. u. 7 A. 2, hierzu mitgewirkt. So entstand die etymologische Sage Ex 17 1—4 Nu 20 1—13.

10. Die Religion Israels war sonach von dem Momente ihrer Entstehung an ebensowohl Volksreligion als historische Religion. Volksreligion, denn sie ist auf ein Volk beschränkt und sein nationales Kennzeichen. Historische Religion, denn sie ist durch einen Gottgesandten gestiftet und beruft sich auf ein geschichtliches Ereignis, in dem ihre Bekenner eine Offenbarung ihres Gottes erkennen (Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft).

Sofern Israels Religion eine historische ist, kann ihre Stiftung mit der anderer historischer Religionen, insbesondere mit der des Christentums verglichen werden. Jedoch unterscheidet sich die Religionsstiftung Moses dadurch fundamental von der des Christentums, dass es sich bei ihr um die Stiftung einer Volksreligion handelt, die im Zusammenhange mit der weiteren providentiellen Leitung der Geschichte Israels, insbesondere durch die Predigt späterer, von Gott gesandter Propheten inhaltlich umgestaltet und auf eine höhere Stufe gehoben worden ist, und in deren jeweiligen Zusammenhang jeder Volksgenosse hineingeboren wird, nicht aber wie beim Christentum um eine Welt- oder Menschheitsreligion, die bei ihrer Stiftung in einer für alle Zeiten massgebenden Vollkommenheit offenbart worden ist und in der weiteren geschichtlichen Entwicklung lediglich allmählich zum Verständnis gebracht wird. Daher ist Mose für die nach ihm lebenden Geschlechter weder Heilsmittler, noch überhaupt Mittelpunkt der von ihm gestifteten Religion. Ein Bekenntnis zu ihm hat in der Religion Israels keinen Platz. Nach ihm spricht Jahves Stimme mit derselben Autorität durch den Mund anderer, und die Bedeutung der Tat Moses für die Religion Israels ist in der weiteren Entwicklung zeitweilig stark zurückgetreten.

11. Der Zusammenschluss der hebräischen Stämme wird durch eine feierliche Bundschliessung oder Bundschliessungen erfolgt sein. Was hiervon etwa vor der Befreiung der Geknechteten in Kadesch stattgehabt hat, was nach der Ankunft der Befreiten bei diesem Heiligtum, wissen wir nicht, da die Ueberlieferung völlig schweigt. Auch über die Formalitäten lässt sich deshalb nichts wissen, namentlich nicht das wichtigste: ob die Bundschliessung zwischen den einzelnen Stämmen als Kontrahenten, wie bei der Bundschliessung unter Josia, oder zwischen Jahve und den vereinten Stämmen stattgefunden hat, wie es sich

Ex 24 vorstellt. In beiden Fällen wird von den Stämmen feierlich versprochen worden sein, Jahve zu verehren und seiner Stimme, kundgetan im Orakel, zu folgen. Inwiefern und unter welchen Formalitäten eine Willenserklärung Jahves stattgefunden hat, ist nicht zu wissen. Israels Religion aber hat eine über Mose hinausgehende Geschichte, weil Jahves Stimme sich Israel auch ferner kundgetan hat (Propheten, dann erst Gesetz). Was wir im Pentateuch vom Abschluss einer בְּרִית zwischen Jahve und Israel lesen, und zwar schon in jahvistischer Darstellung Ex 34 27 f. (24 3–8?), knüpft nicht an Kadesch, sondern an den Sinai an, verrät sich schon hierdurch als jüngeren Alters und lässt sich auf die Vorgänge zu Kadesch nicht ohne weiteres übertragen. Wie alt die Vorstellung ist, dass Israels Verhältnis zu Jahve aus einer בְּרִית fliesse, lässt sich nicht sagen, wohl aber, dass sie erst im Laufe der Entwicklung der Religion Israels von Bedeutung geworden ist, vgl. § 96. Sonach ist die Vorstellung unhaltbar, es sei die Stiftung der Religion Israels am Sinai durch Offenbarung eines die Beziehungen Jahves und Israels zueinander für alle Zeiten regelnden Gesetzes und durch die Uebernahme desselben durch Israel erfolgt. Sie hat zwar eine at. Unterlage, ist jedoch erst im Laufe der Entwicklung der Religion Israels entstanden. Sie hat sich insbesondere infolge der Umgestaltung der israelitischen zur jüdischen Religion gebildet, liegt voll entwickelt zuerst in $P^g$ vor und ist die spezifisch jüdische Betrachtungsweise.

Der gesamte Verlauf der Geschichte Israels widerspricht der Annahme, dass sein kultisches und bürgerliches Leben durch ein am Sinai gegebenes Gesetz geregelt gewesen sei. Bei dieser Voraussetzung ist, was uns die alten Quellen von dem religiösen Leben und den Institutionen des alten Israel, insbesondere von dem Wirken der Propheten berichten, völlig unverständlich. Die Entstehung dieser Vorstellung lässt sich noch in ihren Stadien (Dekaloge, Bundesbuch, Dt, $P^g$) verfolgen und ebenso einige Stadien der Bundesvorstellung, vgl. R. Krätzschmar, Die Bundesvorstellung im AT, Marburg 1896, S. 57 ff., und K. Steuernagel, Der jehovistische Bericht über den Bundesschluss am Sinai in ThStKr 66 (1899), S. 319 ff. Nach J wird bei der Bundschliessung ein kultischer Dekalog, Ex 34, offenbart, auf zwei steinerne Tafeln geschrieben, falls in Ex 34 ein jahvistischer Bericht über die Herstellung der Tafeln vorliegt, der von $JE^R$ mit Rücksicht auf E überarbeitet wurde (Wellhausen). In ein Buch wäre er nach J geschrieben gewesen, falls Ex 24 7 von J und Ex 34 ein jahvistischer Bericht über die Gesetzgebung am Sinai sein sollte, verbunden mit einem elohistischen über die Erneuerung der Tafeln (Kuenen, Steuernagel). Dieser Dekalog aber ist formell wie inhaltlich erst in Palästina entstanden, da er das Leben beim Ackerbau voraussetzt v. 21 ff. (Sabbat, Erstlinge, Agrarfeste), vgl. § 100, 2 A. Nach

E erhält Mose Gesetze, nach denen er Israel Weisung erteilt. Einer jüngeren Schicht von E weisen manche Gelehrte den aus dem 7. Jahrh. herrührenden Dekalog Ex 20 zu, vgl. weiter §§ 18, 2 A. 2; 117, 2. Später kommen sukzessiv zum Inhalt des Sinaibundes BB, Dt und P hinzu. Aber im vorexilischen Schrifttume ausserhalb des Pentateuches fehlt jede Erwähnung eines Dekalogs oder Sinaigesetzes, und die Predigt der Propheten ist bei der Annahme unverständlich, Israel habe als Ausdruck der göttlichen Forderungen ein von seinem Gott nach dem Auszug aus Aegypten offenbartes, formuliertes Gesetz besessen. Jer 7 22 widerspricht der Vorstellung, dass Jahve bei der Befreiung aus Aegypten den Vätern Vorschriften über das Opferwesen, wie Ex 34 solche bietet, gegeben habe. Nur zum Gehorsam gegen Jahves Stimme hat sich nach ihm Israel damals verpflichtet, vgl. § 121, 4. (Die Echtheit von Am 5 25 ist zweifelhaft.) Ebenso steht mit ihr die Vätersage in Widerspruch: die Väter opfern schon vor Mose die Opfer, die Moses Gesetz offenbart, vgl. z. B. Gn 4 3 f. 22 7. Die Regelung von Kult und Sitte durch ein geschriebenes Gesetz hat die erst durch den Verlauf der Geschichte Israels vermittelte Einsicht zur Voraussetzung, dass Israel ohne ein solches den Willen seines Gottes zu erfüllen ausser stande ist, daher zugleich entwickelte Vorstellungen von Israels Sündhaftigkeit und grosse Furcht vor Jahves Zorn. Auch das hat sich erst infolge der Schicksale Israels und der mit diesen verknüpften religiösen Entwicklung eingestellt, und es ist schon *a priori* unwahrscheinlich, dass eine so pessimistische Auffassung in der Zeit der Religionsstiftung und Volksgründung vorhanden war. Jedenfalls ist die überlieferte Vorstellung, es sei Israels Religion durch Stiftung eines Gesetzes gestiftet worden, auch in der eine Abschwächung und unklare Vermittlung vorstellenden Hypothese nicht haltbar, es sei damals bloss der Dekalog offenbart worden (Dillmann u. a.), vgl. §§ 100; 117. Auch hierbei wird der Fehler begangen, ein Erzeugnis der späteren Entwicklung der Religion willkürlich an ihren Anfang zu rücken. Ausserdem hängt die Meinung, es sei auf dem Sinai ein Dekalog offenbart worden, untrennbar mit der Sage zusammen, es hätten sich in der Lade zwei steinerne Tafeln befunden, beschrieben mit zehn Geboten. Diese Meinung ist erst durch die deuteronomische Schicht des Pentateuchs zur Herrschaft gekommen. Die Lade aber hat nach ältester Ueberlieferung einen andern Inhalt und andere Bedeutung gehabt, vgl. § 18, 2.

12. Diese und andere unrichtige Vorstellungen von dem Inhalte der Stifung Moses sind letztlich die Folge der fehlerhaften Betrachtung der Religion als einer Lehre. Mose hat nicht sowohl eine neue Lehre von Gott und seinen Forderungen aufgebracht, als ein neues Vertrauen zu Jahve vermittelt und Institutionen geschaffen, an denen dieses sich weiter nährte. Seine historische Bedeutung liegt weniger in dem, was er geredet, als in dem, was er getan hat, vor allem in seiner Person. An den religiösen Institutionen scheint er nicht viel, an den sozialen und politischen gar nichts geändert zu haben, und soweit sich überhaupt auf ihn neue Institutionen zurückführen lassen, knüpfen sie an Vorhandenes an, indem sie Altes mit neuem Geist erfüllen, vgl. § 18.



Es ist ein Fehlgriff, die religiöse Wirksamkeit Moses in Verbindung zu bringen mit Entlehnungen aus ägyptischer Religion. So denkt z. B. LIEBLEIN, Gammal ägyptisk Religion II 165 f. an eine Entlehnung aus dem Cheperakult in On (Heliopolis). Die Berührungen der in der Grenzprovinz Gosen hausenden hebräischen Beduinen mit ägyptischer Kultur und ägyptischen Kulten waren hierzu viel zu kurz, und der nationale Gegensatz zwischen Hebräern und Aegyptern zu gross. Solche Hypothesen entstehen, wenn man die Vorisraeliten ins eigentliche Nilland versetzt und sich vom Inhalte der Religion des alten Israel falsche Vorstellungen macht. Mit dem heidnisch-spekulativen Monotheismus der Aegypter, einem Zersetzungsprodukt des Polytheismus, hat sie nichts gemein. Die Erzählung, Mose sei in aller Weisheit der Aegypter erzogen worden (PHILO, Vita Mosis; Act. 7, 22) bedeutet eine midraschartige (haggadische) Ausspinnung der sagenhaften Elemente der Exoduserzählung. Noch weniger lässt sich mit E. RENAN, GVI deutsch von SCHAELSKY, Berlin 1894, I 85 ff., und modernen Assyriologen an altbabylonische Einflüsse denken, vgl. § 1, 4 A. 1.

## § 15. Die vormosaische Religion Israels. Jahve, Gott der Väter.

1. Die auf J zurückgehende Vorstellung, dass Israel schon vor Mose Jahve verehrt hat, ist nur in gewisser Einschränkung richtig. Freilich hat Jahve nach § 14, 7. 8 zu Kadesch ein Heiligtum mit einem Priester gehabt. War Mose wirklich Levit, vgl. § 14, 1, so wird man weiter schliessen dürfen, dass Jahve als Stammgott der Kinder Lea einen Kult zu Kadesch hatte, und dass die Befreiung aus Aegypten unter den Auspizien des Gottes des Stammes stattfand, der die Konföderation führte. Auch war Moses Mission nur dann möglich, wenn er sich auf einen den Geknechteten bekannten Gott berief, von dem diese Hilfe erwarten konnten. Schon weil in der Religion nichts unvermittelt geschieht, ist anzunehmen, dass der Gott Jahve auch von den in Aegypten befindlichen Geschlechtern als „Gott der Väter" anerkannt Ex 3 16 ff. und von ihnen verehrt war. Nicht aber folgt daraus, dass er vor Moses Auftreten schon als Gott des Volkes Israel verehrt worden ist. Zahlreiche Ueberlebsel in Israels Religion weisen vielmehr darauf hin, dass der Jahvekult vor Mose ein Partikularkult neben andern gewesen ist. Auf welchem Wege die hebräischen Stämme, die ihn übten, mit ihm bekannt geworden sind, entzieht sich unserer Kenntnis. Religionsgeschichtlich betrachtet war dieser vormosaische Jahvekult von dem durch Mose begründeten schon um deshalb spezifisch verschieden, weil ihm die durch die Befreiung geschaffene historische Unterlage und der aus dieser geschöpfte Glaube fehlte.



In J hängt die Vorstellung, dass Jahve als Gott der Väter vom Sinai her das Hilfsgeschrei des geknechteten Volkes erhört, untrennbar damit zusammen, dass die Heroen der nach der Einwanderung in Kanaan übernommenen Heiligtümer zu den in der vorägyptischen Zeit lebenden Vorfahren Israels geworden sind, vgl. §§ 20, 6; 22. E hat die Meinung, dass Jahve der Gott der Väter ist, dahin umgebogen, dass Jahve sich erst dem Mose als Gott der Väter offenbart, den Vätern aber nur als אֱלֹהִים bekannt gewesen sei Ex 3 6 ff. 13 ff. Es hängt das mit den §§ 25, 1 erwähnten Vorstellungen von der Bedeutung der Kenntnis der Gottesnamen zusammen. In jungen Schichten von E, vgl. § 13, 1 A. 1, findet sich die Vorstellung, dass Israel jenseits des Euphrat und in Aegypten fremden Göttern gedient habe Jos 24 14, vgl. auch Gn 35 2 4. Ob in Erinnerung an Tatsachen oder unter der Einwirkung prophetischer Ideen, vgl. Ex 20 7, ist nicht zu sagen.

2. Wirkliche Aufschlüsse über die vormosaische Religion Israels gewähren uns 1) die Stammverfassung, 2) die Sitte und der Glaube der vorexilischen Zeit in den in ihnen eingebetteten Ueberlebseln aus älteren Perioden. Sie lehren, dass sich der Jahvekult über älteren Stamm- und Familienkulten etabliert hat, und dass Israel früher auf der Stufe des Geisterglaubens (Polydämonismus) gestanden, den Kult der Toten und Heroen (§§ 51; 92) geübt und an Geister sehr verschiedener Art, sowohl freischweifende als Naturdingen (Steinen, Bäumen, Quellen, Tieren) inkorporierte (Fetischismus), geglaubt hat, vgl. §§ 52 ff.

Israel ist auch in Kanaan und nach dem Uebergang zum Ackerbau in der sozialen und politischen Gliederung der Wüstenstämme geblieben. Es zerfällt in Stämme שְׁבָטִים, die sich wieder in Unterstämme מִשְׁפָּחוֹת und Sippen בָּתֵּי אָבוֹת zerlegen. Sie sind sämtlich von Haus aus kultische Einheiten. Sie werden freilich jetzt als Blutsgemeinschaften gefasst, das ist aber nur ein anderer Ausdruck für Kultgemeinschaft, da ja diese erst die Blutsgemeinschaft zur Folge zu haben pflegt. Dass die Familie Kultgemeinschaft gewesen ist, verraten die Reste des Totenkultes § 92, das Erbrecht der Agnaten, des Erstgeborenen und des Sklaven, die Leviratsehe, die Betrachtung der Kinderlosigkeit als eines Fluches, Stade, GVI I 391 ff. Stamm und Geschlecht verraten sich dadurch als ursprüngliche Kultgenossenschaft, dass als Stammväter depotenzierte Kultobjekte erscheinen § 22. Ein Gottesname ist Gad. Auch die als Stammnamen vorkommenden Tiernamen sind hierherzuziehen, da sie zugleich Stammname und Name des Stammvaters sind. Es handelt sich dabei, wie die Speisegesetze verraten, um dämonische Tiere, vgl. W. R. Smith, On animal worship and animal tribes among the arabs and in the O. T. in Journ. of Philol. IX 75 ff. Kinship and mariage in Early Arabia, Cambridge 1885. Stade, GVI I 407 ff. Die Einwände Th. Nöldekes, ZDMG XL 156—169, und P. de Lagardes, Mitteilungen II 69—75, sind nicht beweiskräftig, da übersehen ist, dass nicht bloss das Vorkommen von Tiernamen als Stammnamen, sondern zugleich das Vorkommen heiliger Tiere und die Gewohnheit, bestimmte Tiere nicht zu essen, zu erklären ist §§ 68, 4; 71, 1 A. 2. V. Zapletal, Der Totemismus und die Religion Israels, Freiburg



1901, hat nicht beachtet, dass es sich 1. um die Deutung von Erscheinungen handelt, die als Rudimente einer abgelaufenen Entwicklung in der Religion Israels zurückgeblieben sind, 2. dass der Komplex primitiver Vorstellungen, den man Totemismus nennt, kein System bildet, das in allen Fällen in gleicher Ausbildung vorhanden sein müsste. Die Frage darf weiter nicht mit der andern verwechselt werden, ob die semitische Familie ursprünglich nach dem Matriarchat geordnet gewesen ist. Das älteste Recht, die Namen für die Verwandten (Wellhausen, GGN 1893, S. 446ff.), die Vorstellungen von der Zeugung Hi 10 10f. und der Sprachgebrauch von זֶרַע beweisen, dass das Matriarchat bei den Semiten sekundär und eine blosse Folge gelegentlicher Exogamie und der Institution des גֵּר ist. Auch die mit *'el* gebildeten, gleichzeitig den Stamm und seinen Heros eponymos bezeichnenden Namen zeugen dafür, dass der Stamm ursprünglich Kultgenossenschaft war. Endlich beweisen die mit אָב Vater, אָח Bruder, עָם Oheim, דּוֹד Vetter zusammengesetzten Individualnamen, die ein Bekenntnis zu dem Gott als Blutsverwandten seines Verehrers enthalten, dass Kultgenossenschaft und Blutgemeinschaft einst dasselbe, und dass die Stämme einst Kultgenossenschaften waren.

3. Dieser Befund steht im Einklange damit, dass Israel zur Zeit Moses nomadisch lebte. Es ist die für diese Kulturstufe charakteristische Religion, die wir in diesen ihren Ueberlebseln in der Religion Israels vorfinden, und daher für die Zeit vor Mose als herrschend vorauszusetzen haben. Dass uns die Namen der vom Jahvekulte verdrängten Numina nicht erhalten sind (mit Ausnahme von תְּרָפִים, גָּד und נְחֻשְׁתָּן), erklärt sich nach § 13, 2. Der Prozess der Verdrängung der alten Kulte wird sich nur sehr allmählich vollzogen haben, vgl. §§ 58; 115; 116. Nach Ez 8 9f. haben sich totemistische Praktiken bis zum Exil erhalten. Leider sind die Aussagen der altisraelitischen Eigennamen unklar. Ortsnamen aber wie בֵּית שֶׁמֶשׁ, בַּעַל חֶרְמוֹן, בְּעֶשְׁתְּרָה, עֲנָתוֹת, בֵּית־עֲנָת usw. sind auf das Konto der Ureinwohner zu setzen. Erhalten haben sich die Gedanken und Bräuche der alten Kulte wahrscheinlich besonders unter den Frauen. Eben deshalb erfahren wir so wenig davon. Denn der Jahvismus war von jeher wesentlich eine Religion der Männer und hat diesen Charakter niemals völlig abgestreift.

1. Aus den Namen lässt sich nichts entnehmen, da bei ihnen zweifelhaft ist, ob sie in die vormosaische Zeit zurückgehen oder dem § 22 beschriebenen Prozesse ihr Dasein verdanken. Dazu sind Namen wie אֲבִיטַל, אֲחִיתֹפֶל, חֲמוּטַל völlig dunkel. Verdächtig ist אֲחִימַן = אֲחִימֹנִי, ebenso die mit שַׁי, שָׁא zusammengesetzten בְּעֶשָׁא = בַּעַלְשָׁא; עֲמָשָׂא, עֲמָשַׂי = עַמִּישַׁי, אֲבִישַׁי, יִשַׁי = אִישׁ שַׁי, יְרוּשָׁא; doch kann שַׁי, שָׁא so gut Aequivalent für Jahve sein, wie אֵל, בַּעַל, מֶלֶךְ §§ 26, 27 und wie דּוֹד, טוֹב, גֵּר, שׁוּעַ. Vgl. über diese Materie J. B. Gray, Studies in Hebrew Proper Names, London 1896; G. Ker-

BER, Die religionsgeschichtl. Bed. der hebr. Eigennamen des AT, Freiburg 1897 (mehrfach zu berichtigen).

2. Die besten Dienste bei Aufsuchung der Reste aus vormosaischer Zeit leistet die Religion der heidnischen Araber, vgl. L. KREHL, Ueber die Religion der vorislam. Arab., Leipzig 1863; J. GOLDZIHER, Le culte des Saints in RHR, 1880, S. 350 ff. Le Sacrifice de la chevelure, 1881, S. 49 ff. Muhammedanische Studien, 2 Teile, Halle 1889/1890; W. R. SMITH, Lectures on the Religion of the Semites[2], London 1894. Die Religion der Semiten. Deutsche Uebers. von STÜBE, Freiburg 1899; J. WELLHAUSEN, Reste arab. Heidentums[2], Berlin 1897. Unter Islam und Christentum birgt sich noch jetzt als die eigentliche volkstümliche Religion bei der sesshaften wie der nomadischen Bevölkerung Syriens und Palästinas der Kult der Toten, der Heroen und der Geister, vgl. BURCKHARDT, Reisen in Arabien, Weimar 1831. Bemerkungen über Beduinen und Wahaby, Weimar 1831; MAYEUX, Les Bedouins, Paris 1816; S. MERRILL, East of the Jordan, London 1887, S. 467—515; CH. M. DOUGHTY, Travels in Arabia deserta, I, II, Cambridge 1888; SACHAU, Reise in Syrien und Mesopotamien, Leipzig 1883; SNOUCK-HURGRONJE, Mekka, I, II, Haag 1888; LORTET, La Syrie d'aujourd'hui, Paris 1889; C. R. CONDER, Tent Work in Palestine, London 1879, II 204—292; S. I. CURTISS, Primitive Semitic Religion to day, London 1902. Deutsch: Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Leipzig 1903. Wenig Aufschluss über die älteste religiöse Vergangenheit Israels gewähren die mit nichtsemitischen Bestandteilen durchsetzten Religionen der Assyrer und Babylonier, da sie auf einer viel entwickelteren, wesentlich polytheistischen Stufe stehen.

## § 16. Die vormosaischen Vorstellungen von Jahve.

Für die Entwicklung der Religion Israels sind die neuen Gedanken von Jahve, dem Volksgott, der Israel aus der Knechtschaft befreite, bedeutsam geworden. Zu wissen, welche Vorstellungen vor Entstehung der Religion Moses mit dem Jahve vom Sinai verknüpft wurden, hat nur deshalb Interesse, weil diese nach einem in allen Religionen wirksamen Gesetze auf der höheren Religionsstufe fortleben. Als Gott des Sinai gehört Jahve in die Klasse der Götter, die im semitischen Heidentum als Eigentümer, Beherrscher und Bewohner von Bergen vorgestellt werden, wie בעל לבנון, בעל פעור, vgl. ZAT 6, 303 A. 1. Und zwar wird er als Gewittergott aufgefasst, auf den ausser dem Gewitter auch andere Erscheinungen feuriger Natur zurückgehen, vgl. §§ 40; 41.

Jahve erscheint im Gewitter Ex 19 16 20 18 I K 19 11 f., entzündet Elias Opfer mit dem Blitz I K 18 36 ff., entführt ihn auf einem feurigen Wagen II K 2 11 f., erscheint Mose im feurigen Busch Ex 3 2 (Analogien s. bei DOUGHTY a. a. O. I 490; GOLDZIHER, Abhandl. zur arab. Philol., Leiden 1896, S. 205 ff.; G. JACOB, Studien in arab. Dichtern, Berlin 1897, IV 7 f.). Er schreitet als Feuer- und Rauchsäule vor Israel durch die Wüste Ex 13 21 14 19 ff. Nu

14 14, קוֹל יהוה ist der *Donner*, קֹלוֹת *Donnerschläge*, יִתֵּן קוֹלוֹ *es donnert*, vgl. das Lex., Jahve antwortet Mose בְּקוֹל, d. h. mit dem Donner Ex 19 19, vgl. Hi 37 5. Die Blitze sind Jahves Pfeile Ps 18 15 Hb 3 11, vgl. Sach 9 14; der Regenbogen ist Jahves Bogen Gn 9 13 Pg; bis zu den spätesten Zeiten entlehnt die Schilderung des Erscheinens Jahves ihre Farben vom Gewitter. Die Behauptung moderner Assyriologen, Jahve gehöre als Gott vom Sinai ursprünglich in die Klasse der semitischen Mondgötter (vgl. Sin), schwebt in der Luft. Keinerlei Spur deutet das an.

## § 17. Jahve und Kain. Das Kainszeichen.

Schon bevor hebräische Beduinen mit dem Kulte Jahves bekannt geworden waren, scheint er der Stammgott des Beduinenstammes der Keniter (קַיִן, קֵינִי) gewesen zu sein. Es war das ein kleiner Schafnomadenstamm, vielleicht auch, was sein Name möglicherweise angibt, ein Schmiedestamm und daher auf Symbiose mit andern Stämmen angewiesen. Zu Moses Zeit gehört er zur Konföderation der Midjaniter Ex 2 16 21, wie zu Sauls Zeiten zu der der Amalekiter I S 15. Moses Priestertum leitet die Sage von einem älteren Jahvepriestertum Kains ab, daher ist Mose Schwiegersohn des Midjaniterpriesters Ex 2 18 21 und wird von diesem bei seiner Rechtsprechung beraten Ex 18 (§ 14, 9, § 18). Der gleiche Kult vermittelt, dass sich Kain dem nach dem Westjordanland wandernden Israel anschliesst Nu 10 29 ff. Ri 1 16 4 11. Im Unterschiede von Israel bleibt Kain dort dem Nomadismus treu und bewahrt deshalb mehr von der vormosaischen und mosaischen Gestalt der Jahvereligion als dieses. Als Stammkult der Keniter wird der Jahvekult dadurch ausgewiesen, dass diese noch in historischer Zeit, und zwar wahrscheinlich auf der Stirn, eine Stammmarke getragen haben, das sog. *Kainszeichen*, das ihre Zugehörigkeit zum Jahvekult bedeutete. Die Israeliten haben in der Sage von Kain und Abel Gn 4 2—16a die kultische Ehrenmarke des Stammes *in malam partem* umgedeutet und die ihnen unheimlich gewordene nomadische Lebensweise Kains aus einem Fluche erklärt, der den Stammvater betroffen hatte, vgl. ZAT 14, 250 ff.

Wir sind gewohnt, den Schwiegervater Moses (dies bedeutet חֹתֵן מֹשֶׁה überall) Jethro zu nennen, denn יִתְרוֹ heisst er Ex 3 1 4 18b (v. 18a יֶתֶר) 18 1 f. 9 f. 12 (alles E). Indessen heisst er Ex 2 18 J? רְעוּאֵל, Nu 10 29 J Ri 4 11 חוֹבָב בֶּן־רְעוּאֵל. Es ist רְעוּאֵל wegen seiner Form Stammname und kommt als solcher sowohl in Edom Gn 36 4 10 13 17 als in Israel I Ch 9 8 vor. Ex 2 18 wird חובב בן ausgefallen und חֹבָב oder יִתְרוֹ als Name anzusehen sein. Nu 10 29 dürfte ursprünglich erzählt gewesen sein, dass Chobab sich an Mose ange-

schlossen habe. Es wurde wahrscheinlich gestrichen, weil E Ex 18 Jethro heimkehren lässt. Dafür, dass der Stamm, an den Moses Priestertum anknüpft, Kain war, sprechen die engen Beziehungen, in denen die Keniter der historischen Zeit zu Israel und seinem Priestertum gestanden haben Ri 5 24 I S 15. Bei der prophetischen Reaktion gegen Joram (§ 24, 2) steht Jonadab ben Rekab, der nach I Chr 2 55 Keniter ist, an der Seite Jehus II K 10 15 ff. Auf ihn geht die Sekte der Rekabiter zurück, die im bewussten Gegensatz zur Ackerbaukultur Westpalästinas in Zelten wohnt und den Wein verschmäht Jer 35.

## § 18. Die nach der Ueberlieferung mit Moses Religionsstiftung verbundenen Einrichtungen und Bräuche: Priestertum, Orakel, Lade, Zelt, Beschneidung, Nasiräat.

1. Das soziale Moment in der Religion bewirkt, dass sie Einrichtungen schafft, durch deren Pflege sie erhalten und von einer Generation zur andern fortgepflanzt wird, und Bräuche, an deren Ausübung sich die Bekenner als zusammengehörig erkennen. So entstand nach § 14, 8. 9 ein in Moses Familie forterbendes Priestertum und ein Orakel, das Jahves Willen jederzeit kündete. Fraglich ist freilich, ob dieses mit der Religionsstiftung entstandene Orakel das uns später begegnende Urim- und Tummimorakel (§ 62, 4), oder an Moses Stab (§ 54, 2) geknüpft war. Von der Ueberlieferung werden ferner auf Mose zurückgeführt: die Lade Jahves, das Stiftszelt (Stiftshütte), die Beschneidung und das Nasiräat. Jedoch wird diese Auffassung von Schwierigkeiten gedrückt.

War das Orakel, mit dem Mose seine richterliche Tätigkeit (שָׁפַט) übte, das Urim- und Tummimorakel, so ist es erst später an das Gottesbild אֵפוֹד geknüpft worden (§ 60). Dafür jedoch, dass an ein Staborakel zu denken ist, spricht 1. die Rolle, die Moses Stab (מַטֶּה) in der Sage von der Entstehung des heiligen Quells, d. h. der Kultstätte von קָדֵשׁ, spielt Ex 17 3 ff. JE; 2. dass der Stab so charakteristisch für den Priester Mose ist, dass er später auch seinem Doppelgänger Aaron beigelegt wird. Hos 4 12, setzt das Bestehen von Staborakeln voraus. Eine jüngere Vorstellung lässt Ex 33 11 Jahve mit Mose wie ein Mensch mit dem andern reden. Es soll das die Anwendung eines technischen Hilfsmittels verneinen und Mose von jeder Mantik abrücken.

2. Dass die *Lade Jahves* oder *Lade Elohims*, nach § 56 ursprünglich als Wohnung Jahves gedacht, mit Moses Religionsstiftung zusammenhängt, unterliegt starken Zweifeln, trotzdem die Lade mit einer kurzen Unterbrechung bis auf Salomo (zu Silo, Nob, auf Zion) unter der Hut der sich auf Mose zurückführenden I S 2 27 Familie des Eli ist, denn sie begegnet uns in

den die Wüstenwanderung erzählenden alten Schichten von JE nirgends. Eher lässt sich annehmen, dass sie aus einem vormosaischen Jahvekult stammt.

1. Die Lade hat in den alten Schichten von JE, in denen zudem nichts auf Silo weist, keinen Platz, da nach diesen Jahve Israel Tags in der Wolken-, Nachts in der Feuersäule Ex 13 21 14 19b 24, oder als מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים voranzieht v. 19a, oder seinen Engel vorausschickt 23 20 (Sam LXX) 32 24 33 3 (LXX). Dass wie Engel und Lade Ri 2 1, so auch Lade und Feuer- und Rauchsäule Aequivalente sind, lehrt ein Vergleich der späten Einschaltung Nu 10 33c mit v. 34 Ex 13 21f. Dt 1 33. $P^g$ kombiniert beides, indem er die Wolke über der die Lade enthaltenden Stiftshütte schweben lässt. Nu 10 33 ist höchstens $E^2$, 35f. aber späte Einschaltung und 14 39—45 eher jüngere Komposition (vgl. הָעֲמָלֵקִי וְהַכְּנַעֲנִי), als elohistisch (Kuenen).

2. Dass die Lade der Behälter für die von Gott geschriebenen und Mose übergebenen zwei steinernen Tafeln mit den zehn Geboten gewesen sei, ist eine jüngere Umdeutung der älteren fetischistischen Auffassung, § 56. Sie findet sich zuerst in deuteronomistischen Stellen Dt 10 1—5 I K 8 9a—21 und ist von $P^g$ übernommen worden Ex 25 10—21. Die Lade heisst in der deuteronomistischen Sprache אֲרוֹן הַבְּרִית oder אֲרוֹן בְּרִית יְהוָֹה, weil sie die לֻחֹת הַבְּרִית, d. h. *die Gesetzestafeln* als Bundesurkunde enthält, wie sie $P^g$ אֲרוֹן הָעֵדֻת nennt, weil in ihr die von Gott gegebene עֵדֻת, *Verordnung*, ist. Die Uebersetzung *Bundeslade* ist daher falsch. Die Ausdrücke sind mit *Gesetzeslade* zu übersetzen. JE berichten jetzt zwar, dass Mose von Gott ein auf steinerne Tafeln geschriebenes Zehngebotegesetz erhalten hat Ex 31 18 32 15f. $E^R$ (vgl. § 14, 11, A.), aber dass diese in eine Lade gekommen seien, erzählen sie nicht. Dass die deuteronomistische Vorstellung von den Deuteronomisten aus einer jüngeren Schicht von JE geschöpft, dort aber gestrichen worden sei, weil der Bericht darüber nach $P^g$ gegeben wird, ist eine weder zu beweisende noch zu widerlegende Hypothese. Unmethodisch ist es, sich die Lade nach $P^g$ vorzustellen, vgl. hierüber § 145, 2 A. 2.

3. War die Lade während der Wüstenwanderung vorhanden, so hat sie unter einem Zelt gewohnt. Die Annahme, dass Mose zu diesem Zwecke die sog. Stiftshütte אֹהֶל מוֹעֵד angefertigt habe, leidet jedoch unter der Schwierigkeit, dass der אֹהֶל מוֹעֵד in $E^2$ (Ex 33 7—10, wo er uns zuerst im Pentateuch begegnet, ist der Bericht leider unvollständig) nicht Wohnung der Lade, sondern ein im Bedürfnisfall ausserhalb des Lagers aufzuschlagendes Orakelzelt ist. Erst $P^g$ lässt es zugleich zur Offenbarungsstätte und zur Aufnahme der Lade bestimmt sein und verpflanzt es sinngemäss in die Mitte des Lagers. Ex 25 8 22 Nu 2 17.

Nach E begibt sich zur Lade hinaus כָּל־מְבַקֵּשׁ יְהוָֹה. So oft sich Mose zum Zelt hinausbegibt, senkt sich die Wolkensäule herab und redet Jahve mit Mose. Als Ort, wo man mit Jahve zusammentrifft, heisst das Zelt אֹהֶל מוֹעֵד. In ihm wohnt Moses Diener Josua, doch wird nicht angedeutet, dass er die Lade zu hüten hat, wozu ein ausserhalb des Lagers stehendes

Zelt wenig geeignet war. Dass $P^g$ mit der Vorstellung des E Erinnerungen an den Tempel Salomos verschmolzen hat, ist eine plausible Vermutung. Die Vermutung aber, dass er damit den ältesten Zustand getroffen habe, ist nur bei der andern zulässig, dass E absichtlich den Umstand habe wegdeuten wollen, dass die Lade inmitten des Lagers Israels gestanden hat. Ueber heilige Zelte der heidnischen Semiten vgl. Dillmann-Ryssel zu Ex 15. Statt אֹהֶל מוֹעֵד sagt $P^g$ auch מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד, מִשְׁכַּן הָעֵדֻת, מִשְׁכַּן יְהוָה, הַמִּשְׁכָּן, אֹהֶל הָעֵדֻת, vgl. Budde, ZAT XI 211, Holzinger a. a. O. S. 344. Schwally, Semit. Kriegsaltertümer 1, S. 12 ff. Ueber Davids Zelt vgl. § 56, 2 A.

4. Es ist zwar wahrscheinlich, dass die durch ganz Afrika verbreitete Sitte der Beschneidung von den Aegyptern, welche sie übten, zu den Westsemiten gekommen ist, aber unwahrscheinlich, dass sie eine von Mose bei seiner Religionsstiftung in Israel eingeführte Sitte ist. Sie kann ebensogut von einzelnen hebräischen Stämmen schon vor Mose geübt, als in der Zeit nach Mose angenommen worden sein. Die Erzählung Ex 4 24—26 versucht freilich die Beschneidung in die Zeit des Mose zurückzutragen und als ein Gebot Jahves auszuweisen, lässt aber, da Zippora die Beschneidung an ihrem Knaben vollzieht, um Jahves Ueberfall abzuwehren, und mit der abgeschnittenen Vorhaut Moses Scham berührt, an Mose nur symbolisch den Ritus vollzogen werden und rechnet die Beschneidung zu den jahvistischen Bräuchen kenitischer Provenienz. Und die Erzählung Jos 5 2 f. 8 f. nimmt an, dass das Israel der Wüstenwanderung unbeschnitten war. Ueber Sinn und Bedeutung des Brauches vgl. § 72, 1.

Dass Mose unbeschnitten bleibt, erklärt sich nicht daraus, dass Ex 4 24—26 zugleich die Verlegung der Operation in das Kindesalter legitimieren will. Das war, vgl. Gn 17, zu erreichen, indem Mose und sein Sohn beschnitten wurden. Wenn durch die Beschneidung im Standlager von גִּלְגָּל „der Hohn der Aegypter“ von Israel abgewälzt wird (Jos 5, 9), so setzt das voraus, dass die Israeliten als Unbeschnittene von den beschnittenen Aegyptern verhöhnt worden waren, vgl. Hollenberg, StKr. 1874, S. 468 ff., Stade, ZAT 6 132—143. Da die Keniter ein anderes Jahvezeichen hatten, so ist wenig wahrscheinlich, dass die Beschneidung als solches bei ihnen im Gebrauch war (gegen Zeydner, ZAT 18 120—125). Noch bei $P^g$, der die Beschneidung auf Abraham zurückführt, verrät sich, dass sie mit Mose nichts zu tun hat.

5. In spezifischem Zusammenhange mit der Jahvereligion steht das Gelübde des נָזִיר, das die Gestalt, die es in historischer Zeit trägt, freilich erst nach der Einwanderung erhalten hat, vgl. § 65. In der Simsonsage spiegelt sich wieder, dass die Nasiräer sich nach der Einwanderung dem heiligen Kriege gegen die Ureinwohner weihten, vgl. § 20, 7. Doch stellt es eher einen für



die Jahvereligion bedeutsamen Einschlag semitischen Heidentums als eine spezifisch mosaische Einrichtung vor.

Da sich die unter 1—5 besprochenen Einrichtungen sämtlich bei heidnischen Völkern wiederfinden, so bestätigen sie das § 14, 12 Bemerkte.

## § 19. Der Grundgedanke der Religion Israels.

Nach § 14, 4 ist der Grundgedanke der Religion Israels: „Jahve Israels Gott.“ Die weitere Entwicklung der Religion ist die Geschichte des wachsenden Verständnisses dieses Gedankens. Wenn wir aber bedenken, dass andere Volksreligionen mit ähnlichen Gedanken eine ganz andere Entwicklung eingeschlagen haben, so müssen wir vermuten, dass der Trieb zu der eigentümlichen Entwicklung der Religion Israels sofort bei der Religionsstiftung als Anlage in Israel mit eingesenkt worden ist. Und wenn wir sehen, dass in der weiteren Entwicklung alle Fortschritte an das Wirken einzelner religiöser Persönlichkeiten anknüpfen, so müssen wir vermuten, dass das von Anfang an in dieser Religion so gewesen, dass der Trieb zu dieser Entwicklung durch den Religionsstifter in die Religion Israels gekommen ist. Wie Jahve Israels, so war Kemosch Moabs, Milkom Ammons Gott Ri 11 24. In Moab aber ist ein Polytheismus entstanden, trotzdem Mesa sonst (vgl. Z 3 5 9 14 19) von Kemosch wie Israel von Jahve redet, denn auf der Mesainschrift (Z 17) begegnet uns eine Gottheit עשתר כמש und Nu 25 1—5 der Kult des Baal vom Berge Peor als moabitisch. Nur in Israel entwickelt sich aus der Volksreligion ein ethischer Monotheismus. Es wird das dadurch möglich, dass Jahve den Anspruch erhoben hat, allein Gott zu sein in seinem Volk. Er hat nicht nur keinen andern Volksgott neben sich geduldet, sondern auch die Stamm- und Familiengötter, den israelitischen Heroen- und Ahnenkult so gut, wie die Götter und Heroen der Ureinwohner des heiligen Landes, schliesslich verdrängt und absorbiert. Es ist um so mehr wahrscheinlich, dass der religiös gesunde Zug der Intoleranz, der den Jahvismus kennzeichnet, schon der Religionsstiftung angehört, und dass sonach der Gedanke: „Jahve Israels Gott“ schon in Moses Verkündigung die Nuance gehabt hat, Jahve allein Gott in Israel (Monolatrie), als das Volk im weiteren Verlauf seiner Geschichte, solange es wie andere Völker einen nationalen Staat bildet, einen unausrottbaren Hang zur Abgötterei zeigt, und diejenigen, die diesen Hang bekämpfen, sich



von Anfang an auf Jahves Rechte berufen haben. Leider gestattet uns der Zustand der Quellen nicht, über diesen wichtigen Punkt völlige Klarheit zu gewinnen.

1. Die spezifische Würde der geoffenbarten Religion und ihr historischer Charakter wird preisgegeben durch die Annahme, die Menschheit sei infolge einer allgemeinen Uroffenbarung monotheistisch gewesen, aber, mit Ausnahme der Väter Israels, zum Polytheismus abgefallen. Die Tatsachen stehen in unlösbarem Widerspruch mit der Theorie, dass am Anfang jeder Religion eine Art Monotheismus gestanden habe, und die Annahme einer Entwicklung von oben nach unten, wie sie noch C. v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1899, zu zeichnen versucht, widerspricht den Gesetzen der geistigen Entwicklung der Menschheit. In abgeschwächter Fassung zeigt sich diese Hypothese bei solchen Gelehrten, welche annehmen, Israel habe im Unterschiede von allen übrigen Semiten von Anfang eine zum Monotheismus neigende Auffassung von Gott gehabt (so F. Baethgen, Der Gott Israels und die Götter der Heiden, Berlin 1888). Diese Auffassungen können sich freilich auf die jüdische Vorstellung von der Urgeschichte der Menschheit berufen, wie sie zuerst in $P^g$ bestimmt formuliert worden ist, sie stehen aber in unlösbarem Widerspruch mit allen älteren Nachrichten des AT über Israels Religion und mit den Ergebnissen der Religionsgeschichte. Der Gedanke, dass es nur einen Gott, den Schöpfer und Erhalter aller Dinge gibt, ist eines der Produkte der religiösen Entwicklung Israels, und er wird zu einem religiösen nur durch die Hinzunahme des andern Gedankens, dass er sich in Israel als Gott der Prophetie und der Geschichte offenbart, Israel Gesetz und Verheissung gegeben hat. Für das Israel der Wüstenwanderung war ein solcher Gedanke ganz unvollziehbar. Renans bekannte These, der Monotheismus sei das Genie der semitischen Völker, scheitert daran, dass der Monotheismus nur in Israel entstanden ist, und hier nur im härtesten Kampfe mit den natürlichen Instinkten des Volkes durch die Arbeit der Propheten und unter dem das alte Volkstum zerreibenden Gange der Weltgeschichte. Im letzten Grunde rühren diese fehlerhaften Betrachtungsweisen davon her, dass in der Dogmatik infolge der dogmenhistorischen Entwicklung der Fehler üblich geworden ist, die Lehre von Gott für eine mit der allgemeinen Religion und der Philosophie schon vor der christlichen Offenbarung und ohne sie gegebene Erkenntnis anzusehen. Und im Protestantismus kommt ihnen die alte Gewohnheit entgegen, die Bibel als eine in ihren Teilen gleichwertige Urkunde der Lehre aufzufassen und bei der Religion unter Vernachlässigung des kultischen und sozialen Momentes einseitig an eine Lehre zu denken, vgl. §§ 2, 5; 8, 1.

2. Desgleichen ist fehlerhaft und steht in Widerspruch mit den historischen Tatsachen die Hypothese, die Bildlosigkeit der Gottesverehrung sei für die Religionsstiftung Moses charakteristisch (E. König). Wenn eine Religion bildlos ist, so bedeutet das unter Umständen, dass sie ein tiefstehender Fetischismus ist, vgl. § 58, 1 A. 2. Das Gottesbild im eigentlichen Sinne kann während der Wüstenzeit gar keine Rolle gespielt haben. Die zu seiner Herstellung nötige Technik war damals unter den Israeliten kaum vorhanden. Das Gottesbild hat sich nach § 58, 1 überall aus den hölzernen und steinernen Fetischen heraus entwickelt und verleugnet auch auf der Stufe des Polytheismus seinen



Ursprung nicht. War aber der Zauberstab Moses (§ 54, 2; 95, 2 A. 1) etwa wie die Zauberstäbe heutiger kulturloser Völker bereits mit Schnitzereien bedeckt, so wäre zu vermuten, dass das Israel der Zeit Moses auf der Stufe angelangt war, wo die Entwicklung des Fetisches zum Gottesbilde beginnt. Auf dieser hätte ein Verbot des Gottesbildes höchstens die Bedeutung einer fetischistischen Reaktion gehabt, keineswegs aber einen religiösen Fortschritt bedeutet. Mose hat die alten kultischen Gewohnheiten nicht gestört, soweit sie sich mit dem Gedanken: „Jahve Israels Gott" vertrugen, vgl. das § 14, 12. 18 Bemerkte. In der Frage der Bildlosigkeit (Bild hier im weitesten Sinne gefasst) hat sich seine Religionsstiftung naturgemäss indifferent verhalten. Zum Kampfe gegen das Jahvebild kommt es erst, nachdem das Bild aus den Religionen der Ureinwohner in den Jahvekult eingedrungen ist. Damals kam die Erinnerung daran, dass Israel früher zwar Fetische aber keine Bilder gehabt hatte, freilich dem religiösen Fortschritt zu gute.

3. Ueber das Verhalten der Jahvereligion gegen die alten Kulte vgl. §§ 15, 4; 58, 1. 4. Die Tendenz zur Eliminierung anderer Kulte tritt in den Vorstellungen von Rein und Unrein (§§ 67 ff.) zu Tage. Ob דודה Mesa Z. 12 ein moabitisches oder israelitisches, ob es ein Jahvebild, oder was es sonst gewesen ist, lässt sich nicht sagen.

## II. Die Palästinisierung der Wüstenreligion.

### § 20. Die Umbildung der Wüstenreligion infolge der Einwanderung in Kanaan.

1. Nach längerem Aufenthalte in der Wüste von Kadesch Nu 20 1—6 (E) Dt 1 46, der Zeit der Jugendliebe Israels zu Jahve Hos 2 17 Jer 2 2, erobert Israel das Ostjordanland. Dort haften zwei Stämme, während die Hauptmasse nach dem Westjordanlande abströmt. Im Ost- und im Westjordanland schieben sich die Einwandernden zwischen die Urbevölkerung. Nur einzelne Ortschaften dieser werden von dem Schicksal der Ausrottung betroffen. Die Ureinwohner gehen da zur Nationalität der Einwandernden über, wo diese zur Herrschaft kommen. Im Ostjordanlande, das dem ersten Anpralle der aus der Wüste Hereinbrechenden ausgesetzt war, scheint das so entstandene Volkstum mehr althebräische, d. h. beduinische Züge getragen zu haben Gn 49 3f. Ri 5 15ff., als im Westjordanlande. In diesem setzt sich Israel zunächst nur in den ländlichen Distrikten fest. Die israelitischen Stämme und Geschlechter wohnen unter den Ureinwohnern, je nach ihrer Kraft sie teils beherrschend, teils von ihnen geduldet oder auch beherrscht Gn 49 14f. Ri 1 21 27 29—35. Die grösseren Städte gehen erst später zur israelitischen Nationalität über, teils freiwillig wie Gibeon II S 21, teils durch Er-



oberung wie Sichem Ri 9 und Jerusalem II S 5 oder sonstiger Erwerbung wie Geser I K 9 16. Die herkömmliche Auffassung übersieht über den Eroberungszügen, durch die sich Israeliten in einzelnen Teilen des Landes festgesetzt haben, die viel längeren Perioden friedlichen Nebeneinanderwohnens, während derer sich Israel das heilige Land erst wirklich zu eigen gemacht hat, indem es in die Kultur der Ureinwohner hineinwuchs und diese zu seinem Volkstume hinüberzog. Aus diesen Vorgängen erklärt sich, das Israels Religion durch umfängliche Einwirkungen des Glaubens und der Kultsitten der Ureinwohner umgestaltet worden ist.

1. Kadesch ist wahrscheinlich nach dem Abrücken Israels Jahvekultstätte geblieben. Eine Priesterfamilie sowie Teile eines Stammes mögen dort zurückgeblieben und die Erinnerungen an Aegypten bewahrt haben. Nach dem Einrücken Israels ins Westjordanland werden die Eingewanderten wieder Beziehungen zu Kadesch gewonnen haben. So wird es sich erklären, dass über die ägyptische Zeit bessere Kunde auf uns gekommen ist, als über die Eroberung des Landes. Auch Beerlachajroi und Beerseba könnten als Jahvekultstätten älter sein, als die Einwanderung ins Westjordanland.

2. Die herkömmliche Auffassung, nach der Israel die Urbevölkerung Kanaans teils ausrottet, teils vertreibt und sich an deren Stelle niederlässt, hat freilich eine at. Unterlage. Es ist die Auffassung der Deuteronomisten Dt 9 1 ff. 19 1 Jos 10 28 ff. 11 21 ff. 12 1 21 43—45 und des $P^g$ Jos 14 1 ff. 15 1 ff. 18 1, und schon früher hat es die Sage so angesehen Am 2 9 Jes 17 9 LXX. Sie ist aber unhistorisch. Sie widerspricht 1) den älteren Quellen über die Eroberung, welche die auch ihnen befremdliche Tatsache, dass die Ureinwohner sitzen geblieben sind, und dass Israel nur allmählich in den Besitz des heiligen Landes gekommen ist, aus einem besonderen Plane Jahves erklären Ri 2 $23^a$ 3 $1^b$ 2 (J? vgl. E. MEYER, ZAT 1 145) Ri 2 22 $23^b$ 3 $1^a$ 4 6 (E?) Ex 23 29 f. ($JE^R$) Dt 7 22; 2) den Nachrichten der historischen Bücher, nach denen bis tief in die Königszeit hinein kanaanitische Verbände unter Israel vorhanden gewesen sind I K 9 20 f. u. o. (Eine Aufzählung bei A. BERTHOLET, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg u. Leipzig 1896, S. 5 ff.) Sie verallgemeinert aus religiösen Gründen einen Vorgang, der nur in einzelnen Fällen stattgehabt hat Gn 34 Ri 18 27 f. Der Gedanke, dass Israel abgesondert gewohnt und sich nicht unter die übrigen Völker gemischt habe Nu 23 9, vgl. Dt 33 28, bedeutet die Zurücktragung eines prophetischen Ideales in die Vergangenheit und eine Korrektur des wirklichen Geschichtsverlaufes.

2. Die Umgestaltung der Religion nach der Einwanderung vollzog sich dadurch, dass einerseits die Israeliten sich kanaanitische Gedanken und Gewohnheiten aneigneten, anderseits die zur israelitischen Nationalität und damit zum Jahvekult übergehenden Ureinwohner ihre alten Gedanken und Gewohnheiten mit in die neuen Verhältnisse hinübernahmen. Derselbe Mischungs-

prozess, der das Volk Israel der historischen Zeit geschaffen hat, hat auch der vorprophetischen Religion ihre Eigenart gegeben. Akut verlaufen ist dieser Prozess vermutlich in der auf die Einwanderung folgenden Zeit. Die nationalen Bewegungen, aus denen das Königtum entstanden ist, haben ihn verlangsamt und eingeschränkt § 21, 4. In noch höherem Masse hat dies die Prophetie getan §§ 23; 24. Zum Stillstand gekommen aber ist er erst nach dem Untergang des Staates.

Eine Erinnerung an diesen durch die Einwanderung eingeleiteten Umbildungsprozess hat sich bei den Propheten in der Meinung erhalten, Israel sei Jahve nur so lange treu geblieben als es in der Wüste war Hos 2 17 Jer 2 2 ff. Vom Ende der Wüstenzeit datiert Hos 9 10 (בַּעַל פְּעוֹר) und die Sage Nu 25 den Abfall. Nach Jos 24 19 31 ($E^R$) Ri 2 7 ff. ist es für Israel zu schwer, Jahve zu dienen, nur die Generation Josuas bleibt treu, nachher fällt Israel ab. Nach dem deuteronomistischen Richterbuche, §§ 125, 4; 138, 1, verläuft Israels Geschichte in der vorköniglichen Zeit im Rhythmus von Abfall und Bekehrung. Hierbei wird der Gegensatz zwischen Jahvekult und Verehrung der Bealim und Astaroth fälschlich als ein absoluter gefasst. Es handelt sich dabei nicht um ein Nacheinander, das sich mehrmals vollzieht, sondern um ein längeres Nebeneinander. Doch liegt auch in dieser unhistorischen Betrachtung ein Wahrheitsmoment: in den Beziehungen Israels zu Jahve wechseln Ebbe und Flut. Die Zeiten, in denen Israel in Frieden mit den Ureinwohnern lebt und sich unbefangen auf ihre Kultur und ihre Kulte einlässt, werden durch nationale Kriege unterbrochen, in denen das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit Jahve Israels Bewusstsein beherrscht.

3. Die in Palästina Einwandernden trafen dort eine stammverwandte Bevölkerung vor, die sich bereits früher aus der Wüste niedergeschlagen hatte und grösstenteils zur Acker- und Gartenbaukultur übergegangen war. Ihre Religion ist nach den wesentlichen Zügen dieselbe, die wir für Israels vormosaische Zeit vorauszusetzen haben (§ 15, 3). Auch sie stehen auf der Stufe des Geisterglaubens (Polydämonismus), zeigen aber daneben im Gegensatz zur Entwicklung Israels Ansätze zum Polytheismus. Sie üben Totenkult und verehren ihre Stammväter (Heroen) an Gräbern und bei heiligen Steinen, Bäumen und Quellen. Wie die andern Semiten erkennen sie — und das wird ein Erbteil aus der einst von ihnen allen bewohnten Wüste sein — überall da, wo ein belebendes Element die starre Oede der Natur durchbricht, wo eine Quelle das Land tränkt und befruchtet, wo ein immergrüner Baum der Hitze des Sommers und der Kälte des Winters trotzt, das Wirken eines übermenschlichen Geistwesens, das jene beseelt, das ihr בַּעַל (Eigentümer, Herr) oder, wenn weiblich gedacht,



ihre בעלת ist. Sofern er sich dort manifestiert, ist er der אל (§ 26, 1), des Ortes. Für בעלת sagt man auch mit einem, wahrscheinlich aus dem Namen der babylonischen Göttin Istar gebildeten Worte *Astarte* (עַשְׁתֹּרֶת nach בֹּשֶׁת punktiert). Häufig stellt man sich auch vor, dass der *genius loci* in einem Steine oder auf einem Berge hause. Diese Geistwesen sind die Spender der pflanzlichen und tierischen Fruchtbarkeit, auch der menschlichen, und die Patrone der verschiedenen Tätigkeiten und Zustände des menschlichen Lebens, die man unter ihrem Schutze, von ihnen belehrt oder von ihnen besessen, ausübt. Der Heros Noah, § 116, 3, der Erfinder des Weinbaus, wird eine solche kanaanitische Figur sein. Viele von ihnen gelten als die Stammväter der Geschlechter, die um ihren Ort wohnen. Aber auch sonst ist die Natur von freischweifenden Geistern erfüllt, die durch die Funktionen, die sie üben, den Menschen bald schädigen, bald fördern, und sich Menschen und Tieren (Besessenheit) wie Naturdingen (Fetische, Bätyle, Amulette) freiwillig oder von einem Zauber veranlasst inkorporieren. Die schädlichen Einflüsse der Natur, von denen der Mensch betroffen wird, scheint man vielfach personifiziert und sich als Geistwesen vorgestellt zu haben. Aus Besessenheit erklären sich alle abnormen geistigen wie leiblichen Zustände: grosse Entschlüsse, Taten, Kunstfertigkeiten, wie Krankheit jeglicher Art. Auch in Gestirnen hausende Geister und Tiere (vgl. בְּנֵי חֲמוֹר) gelten als Ahnen menschlicher Geschlechter (Totemismus). Die uns geläufige Unterscheidung von Gott, Dämon, Mensch, Tier wird nicht gemacht. Die Uebermenschlichen bergen sich, wie es ihnen beliebt, in der Hülle von Mensch und Tier und Pflanze und in jedem leblosen Ding. Dass die Bevölkerung des Binnenlandes nicht mehr rein auf der Stufe des Geisterglaubens gestanden, dass vielmehr die Verehrung der in den himmlischen Körpern wie in Fetischen hausenden Geister bereits die Vorstellung himmlischer Götter erzeugt hatte und damit die Stufe des Polytheismus beschritten, die Grundlage zu einer Mythologie und zur Verschmelzung der himmlischen Götter mit den Gestalten des Geisterglaubens gegeben war, ist (vgl. בֵּית שֶׁמֶשׁ, עֵין שֶׁמֶשׁ) ebenso wahrscheinlich, wie dass der Anstoss hierzu aus Babylonien gekommen ist. (Vgl. דָּגוֹן, נְבוֹ, den Namen Astarte und vielleicht auch בֵּית לֶחֶם [בֵּית].) Inwieweit hierzu ein auf dem Boden der einheimischen Religion erwachsener, die Naturvorgänge als göttliches Leben deutender, Mythus mitgewirkt hat, lässt sich nicht mehr wissen.

1. Es ist nicht richtig sich vorzustellen, dass Israel in Kanaan den Kult des Landesgottes Baal vorgefunden und zwischen diesem und dem Jahves geschwankt habe. Der Gott Baal und ebenso die Göttin Astarte, welche die deuteronomistischen Schriftsteller nach § 54, 1 irrtümlich auch Aschera nennen, sind mythologische Abstraktionen aus den von Haus aus verschiedenen Baalen und Astarten der lokalen Kulte, vgl. Stade, ZAT 6, 303. Die Verschiedenheit der palästinischen Kultobjekte und ihre Zugehörigkeit zu bestimmten Lokalen wurde zur Zeit der Einwanderung Israels noch aufs stärkste empfunden, und gerade dieser lokale Charakter begründete die Anziehungskraft der Kulte der Ureinwohner auf Israel. In der deuteronomistischen Geschichtschreibung reflektiert es sich noch deutlich, dass Israel den Kult verschiedener Baale und Astarten vorfindet Ri 2 11 3 7 8 33 10 6 10 I S 7 4 12 10. Man lasse sich durch den kollektiven Gebrauch von בַּעַל nicht täuschen.

2. Das AT spricht von den Kulten der Ureinwohner nur gelegentlich. Für die Kenntnis derselben sind wir in der Hauptsache auf eine Analyse der vorprophetischen Religion Israels angewiesen, in der die kanaanitische Religion weiterlebt, wie im katholischen Christentum das griechische, römische, germanische Heidentum, vgl. das unter 4—6 Auszuführende. Das so zu gewinnende Material wird uns in Kapitel 2 begegnen. Daneben bieten uns die Ortsnamen des heiligen Landes und die Kulte der Phönizier als der nächstverwandten Semiten einige Aufschlüsse. Doch sind die Kulte des Binnenlandes augenscheinlich von altertümlicherem Habitus gewesen als die der phönizischen Städte, die in höherem Masse von Einwirkungen babylonischer und ägyptischer Kultur betroffen worden sind. Im Zusammenhang damit hat sich wahrscheinlich in den phönizischen Städten ein stärkerer Fortschritt vom Polydämonismus zum Polytheismus vollzogen, und eine ausgiebigere mythologische Entwicklung wird damit verbunden gewesen sein. Dass Palästina, was ein Vergleich der phönizischen Religion mit der arabischen einerseits, mit der babylonischen anderseits ahnen liess, in einer Zeit, bis zu der die Erinnerungen des AT nicht zurückreichen, einer intensiven Einwirkung babylonischer Kultur ausgesetzt gewesen ist, lehren uns jetzt die aus Palästina stammenden, um 1400 geschriebenen, unter den zu Tell-el-Amarna gefundenen Briefen, vgl. H. Winckler, Der Tontafelfund von El-Amarna, Berlin 1889, Die Tontafeln von Tell-el-Amarna in Keilinschriftl. Bibliothek Bd. V, Berlin 1896; H. Zimmern, Palästina um das Jahr 1400 in ZDPV 13, 133—147. Naturgemäss haben sich diese Einwirkungen in den grossen Städten stärker geltend gemacht. Doch ist auch bei den Phöniziern neben den polytheistischen Kulten als älteste und ursprünglichste religiöse Schicht der Kult der Toten und der Geister, die Verehrung der Heroen, der heiligen Bäume, Steine und Quellen vorhanden, vgl. R. Pietschmann, Geschichte der Phönizier, Berlin 1889, S. 199—237, und die ursprünglich lokale Bedeutung der Gottheiten ist noch deutlich sichtbar. Das Buch von F. Movers, Die Phönizier, Breslau 1840—56, 3 Bde, ist nur als eine mit Kritik zu benutzende Materialiensammlung brauchbar.

3. Da nicht anzunehmen ist, dass die Kulte der ländlichen Distrikte in erheblichem Masse babylonisiert worden sind, so kann auch nicht angenommen werden, dass Israel auf einem solchen Umwege schon in der Zeit nach der Einwanderung die Kenntnis babylonischer Kultsitten und



Mythen vermittelt worden ist. Man würde mit demselben Rechte und Erfolge das Verständnis der Religion moderner, in Palästina eingedrungener Nomaden aus der christlichen Vergangenheit Palästinas erschliessen, vgl. weiter §§ 38, 2 A.; 114. Erst vom 8. Jahrh. an lässt sich in Israel sicher und in erheblichem Umfange ein Eindringen babylonischer Vorstellungen beobachten, vgl. weiter §§ 116; 118. Es ist der Fehler des Buches von H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, Göttingen 1895, dass es unter Vernachlässigung dieser und anderer von der Literarkritik dargebotenen Gesichtspunkte und auf vermeintliche Möglichkeiten historische Beweise bauend, die Beeinflussung Israels durch babylonische Vorstellungen in die graue Vergangenheit zurückträgt.

4. Als Israel in Kanaan einbrach, kam es in ein Land fremder Götter und geriet dadurch unter ihren Einfluss I S 26 19. Was man in ihm sah, zeugte von ihrem Walten. Ihnen dienten die Menschen, ihnen, nicht Jahve, verdankte man die Tiere und die Früchte, die man verzehrte, vgl. Hos 2 7. In dem geheimnisvollen vegetabilischen und animalischen Werden und Wachsen erkannte man Göttliches. Im Wogen des Kornfeldes war ein anderer Gott als der Donnerer vom Sinai zu spüren. Indem man von den Früchten des Landes ass, kam man in Beziehung zu den Göttern des Landes. Nach antikem Glauben haben diese das Recht, von allen, die in ihm dauernd oder vorübergehend wohnen, auf Verehrung und Respektierung der kultischen und bürgerlichen Landessitte (מִשְׁפַּט אֱלֹהֵי הָאָרֶץ II K 17 26) und niemand darf es wagen, sich durch Verweigerung dieses ihrer Rache auszusetzen. Die förderlichen wie die schädlichen Einwirkungen der Natur hingen ja für den Glauben der Einwohner mit den Göttern und Dämonen, die das Land bewohnen, auf das engste zusammen. Daher würde die Einwanderung auf jeden Fall dem Glauben Israels neue Gedanken zugeführt, seine Kultsitte beeinflusst haben. Dass es aber zu einer völligen Verschmelzung mit dem Glauben der Ureinwohner kam, war dadurch bedingt, dass Israel 1) sich inmitten der Urbevölkerung niederliess, zu ihr in freundliche Beziehung und Bündnis, in Commercium und Connubium trat, was den Uebergang kanaanitischer Geschlechter zur israelitischen Nationalität vermittelte, die ihre geistige Eigenart und ihre Gewohnheiten zunächst beibehielten; 2) von ihr die mit den Kulten des Landes eng verknüpfte Acker-, Wein- und Gartenbaukultur und wahrscheinlich auch noch andere technische Fertigkeiten erlernte, die auf der erreichten Kulturstufe mit religiösen Riten bzw. Zauber verbunden zu sein pflegen. 3) Aber auch die Kämpfe mit den Ureinwohnern infizierten Israel mit fremdem Kulte: sie führten zur Gefangennahme von Weibern

und Kindern, die dem Stamme der Sieger zunächst freilich als Sklaven zuwuchsen, in diesen jedoch ihre eigenen religiösen Praktiken verpflanzten. Vermehrt aber wurde 4) die Empfänglichkeit für die fremden Kulte dadurch, dass mit der Entfernung von Kadesch und der Ausbreitung über das Land die Einheit des Kultes zum Wegfall kam. Notwendige Folge der Lösung des kultischen Verbandes war Lockerung der nationalen und der kultischen Sitte, die nicht mehr vom Orakel zu Kadesch einheitlich geleitet wurde.

1. Der Verkehr mit dem Nachbar bot im Altertume unvergleichlich mehr Gelegenheit, sich an fremdem Kulte zu beteiligen, als heutigestags. Schon wer bei ihm isst, tut es. Denn das zu Essende ist durch kultische Riten geweiht, wo nicht gar von einem Opfer genommen. Essgemeinschaft ist daher Sakralgemeinschaft. Wie unbefangen man aber mit Fremden zusammen ass, lehrt die Bemerkung Gn 43 32 (J), dass die Aegypter es nicht so machen. Jeder Vertrag, jedes Bündnis bedingt, auch wenn nicht am Altar eines als Eidwächter (θεὸς ὅρκιος) angerufenen Gottes beschworen, Gn 31 44 ff., kultische Berührungen, weil gemeinsames Mahl Gn 26 28—30 J (21 22 ff. E verschweigt das Mahl) Jos 9 14. Daher das Verbot Ex 34 15 Ri 2 2. Ebenso setzt Handelsverkehr Gemeinsamkeit der Sacra voraus. Kultorte und Feste sind die Orte und Gelegenheiten des Handels Dt 33 19 (Messen). Nach Sage und Geschichte bestand zwischen den Israeliten und den Ureinwohnern in ausgedehntem Masse Connubium, vgl. Gn 34 38 Ri 3 6. Weitere Belege bei Bertholet a. a. O. S. 61 f. Auch das Verbot beweist es Ex 34 16. Wer in fremdem Stamme Handel und Wandel treiben, ein Haus erwerben, Einfluss gewinnen will, nimmt sich dort eine Frau, die in ihrem Stamme wohnen bleibt, und wenn der Mann abwesend ist, seine Interessen wahrt Ri 8 31 9 1 ff. 14 1 (vgl. Stade, ZAT 4, 250—252). Diese Art der Ehe *(Exogamie)* war besonders geeignet, kultische Berührungen zwischen Israel und den Ureinwohnern herzustellen. Dass die Ehe mit der Kriegsgefangenen häufig gewesen ist, ergibt sich daraus, dass sie Dt 21 10 ff. gesetzlich geregelt wird. Bei der Naivität, mit der man im alten Israel über den ausserehelichen geschlechtlichen Verkehr des Mannes dachte (§ 100, 3 A.), bot weiter die in kanaanitischen Kulten geübte Unzucht (קָדֵשׁ, קְדֵשָׁה betreiben eine kultische Tätigkeit und bewohnen Kultorte, vgl. § 66) eine besondere Gefahr der Verführung zu fremdem Kult Nu 25 1—5. Ebenso ist auch noch später die fremde Frau eine religiöse Gefahr gewesen.

2. Da die Vorstellungen von Gott und die gottesdienstlichen Bräuche immer und überall von der erreichten Kulturstufe abhängig sind, so würde der Uebergang zum Ackerbau und zum sesshaften Leben schon an und für sich Veränderungen in der Religion und dem Kulte Israels eingeleitet haben. Dies um so mehr, als Beduinen und Bauern in ihrer geistigen Art Gegensätze sind. Mit dem Uebergang zur Ansässigkeit änderte sich die tägliche Beschäftigung, damit notwendig die Denkweise Israels und mit dieser seine Religion. Mit der Acker- und Gartenbaukultur erlernten die Israeliten mehr als eine blosse Technik. Was ein Gott wachsen lässt, ist nach mythologischer Anschauung mit seinem Leben verknüpft, und man kann es nur



mit seinem Willen und seiner Hilfe ernten. Nach antikem Glauben verdanken die Menschen auch die Kenntnis dieser technischen Fertigkeiten göttlicher Offenbarung (vgl. das n. pr. יִזְרְעֶאל). Das war auch Israels Glaube Jes 28 26. Daher ist die Kultur der Gewächse im Altertum mit Kultbräuchen aufs engste verbunden gewesen. (Dionysos, Ceres, Athene und der Oelbaum u. a. m.) Die Beziehungen des Weines und des Oelbaumes zu kanaanitischen Kulten bezeugt Ri 9 9 13 (Spuren Dt 20 19f. Lv 19 23 ff.). Bei ihnen und bei andern Gewächsen folgt es auch daraus, dass wir ihnen später im Kulte Jahves begegnen. (Für die Feige vgl. Jer 24.)

5. Vermutlich haben in den ersten Zeiten nach der Ansiedlung Israels in Kanaan der Kult Jahves und die Kulte der Ureinwohner nebeneinander bestanden. Sofern und soweit der einzelne Israelit sich als Glied seines Volkes fühlte, hielt er sich an den Kult und an das Orakel Jahves. Die Priester und die Seher Jahves waren daher in diesen Tagen die Träger des nationalen Gedankens und hegten die nationale Sitte. Die Feste und das Orakel hielten in den über das Land zerstreuten Stämmen und Geschlechtern das Bewusstsein lebendig, ein Volk zu sein. Sofern die Israeliten aber im Lande Kanaan wohnten und ihr Wohl und Gedeihen an dieses geknüpft war, suchten sie Anschluss an die Kulte der Ureinwohner, die sie ihrerseits wieder zum Kulte Jahves skrupellos zuliessen. Leider reichen unsere ältesten Quellen nicht in diese Zeit zurück, so dass wir uns von den Einzelheiten kein deutliches Bild machen können. Nur soviel steht fest, dass wir sie uns nicht mit dem Richterbuche als eine Periode vorstellen dürfen, in der Israel mehrfach zwischen dem Kulte Jahves und dem Kulte der Landesgötter gewechselt hat.

Dieses Nebeneinanderbestehen verschiedener Kulte wiederholt sich im Laufe der Geschichte noch mehrmals, indem fremde Götter in Jahves Gebiete Kult erhalten wie damals dieser im Lande der Bealim und Astaroth, vgl. die fremden Kulte zu Salomos Zeit, den Baalkult zur Zeit der Omriden (§ 24), die assyrisch-babylonischen Kulte im 8. und 7. Jahrh. (§ 116). Eine verwandte Erscheinung ist es auch, wenn in Mittelmeerstädten lebende Phönizier Kulte ihrer Götter errichten.

6. Erst in einer späteren Periode tritt Jahve allmählich immer mehr an die Stelle der Landesgötter: er wird zum Baal des Landes, indem er die lokalen Baale absorbiert. Diese behaupten sich nur, soweit sie sich unter den Landes- und Volksgott Jahve hinabdrücken und in Menschen der Vorzeit verwandeln lassen, die jenem gedient haben. Zwar bleiben wie auch sonst bei einem Wechsel der Religion die alten Lokale der Gottesverehrung bestehen, denn sie schützt die Macht der Ortssitte. Und nur, indem er sich an ihnen etabliert, gelangt der Jahvekult zur Herrschaft. Aber



er verdrängt die alten Kultobjekte entweder völlig oder er depotenziert sie. Neue Sagen über die Entstehung der Kultstätten bilden sich im Zusammenhange mit diesem Prozesse. Sie sind uns erhalten, sofern sie Aufnahme in die nationale Sage, §§ 13, 1 A.; 22, gefunden haben. Dieser Prozess hat die Verschmelzung der Eingewanderten und der Ureinwohner ermöglicht. Er hat diesen Beziehungen zu Jahve verschafft und dadurch ihren Uebergang zur israelitischen Nationalität vermittelt. Die Alteinheimischen und die Eingewanderten verehren jetzt am selben Ort den gleichen Gott, üben dieselben Gebräuche und haben dieselben Erinnerungen. Diesem Prozesse verdankt die historische Nation wie ihr Dasein so auch ihren Namen Israel. Vermittelt aber wird er dadurch, dass der an Jahve Glaubende von diesem ableitet, was nach dem Glauben der Ureinwohner die Landesgötter spenden. Kanaan wird dadurch אֶרֶץ יְהוָה Hos 9 3, heiliges Land, das Land, in dem man vor Jahves Antlitz wandelt Gn 4 14 und allein ihm dienen kann. Neben die Vorstellung, dass Jahve auf dem Sinai wohnt, tritt die andere, dass er im heiligen Lande und seinen Heiligtümern wohnt (§ 46). Er spendet dem Lande Fruchtbarkeit, indem er rechtzeitig Regen schickt, oder schlägt es im Zorne mit Dürre. Ihm verdankt Israel den Ertrag der Kulturarbeit, die Früchte des Feldes (פְּרִי הָאָרֶץ) und der Gärten Hos 2 14 und den Ertrag der Herden 2 7 10 ff. Er lässt die wildwachsenden Pflanzen (צֶמַח יְהוָה) wachsen Jes 4 2, vgl. Nu 24 6 Jes 44 14. Hier boten die alten Beziehungen Jahves zum Gewitter (§ 16 A.) wohl die Brücke. Im Zusammenhang damit ändern sich die Gaben, die auf seinen Altar kommen. Er empfängt die Erstlinge der Getreide- und Obsternte, Oel und Wein kommt auf seinen Altar, § 82. Dieses jedoch, wie es scheint, nicht ohne Widerspruch, auch haben sich in der Abstinenz der fungierenden Priester (§ 62) und der Nasiräer (§ 65) Spuren des Ursprünglichen erhalten. Die drei Erntefeste (מַצּוֹת, שָׁבֻעוֹת, אָסִיף) bilden sich aus, § 87, 2. Sie sind, wie wahrscheinlich auch die Feier des Sabbats (§ 88, 2), eine Folge des Uebergangs zum Ackerbau. Die Opferfeste der Wüste treten zurück. Die Schafschur verliert den Charakter eines Volksfestes, פֶּסַח gewinnt später neues Leben durch Verschmelzung mit dem Agrarfest מַצּוֹת (§ 87, 1). Aelter als die Einwanderung wird die Feier des Neumonds (§ 88, 1) sein. Dadurch, dass von Jahve abgeleitet wird, was nach dem älteren Glauben des Landes andere Götter wirkten, und dass der Jahvekult sich der alten

Kultlokale bemächtigt, geht eine Fülle lokaler Sitten in diesen ein. Man tut für Jahve, was man früher im Dienste der heidnischen Götter und Dämonen getan hatte. Das Unwesen der Kedeschen verpflanzt sich in den Jahvekult, § 66. Die zum israelitischen Volkstum übergehenden Ureinwohner nehmen ihre bisherigen Anschauungen und Gebräuche um so mehr mit in dieses hinüber, als sie in den meisten Fällen in der geschlossenen sozialen Gliederung, in der sie lebten (Familie, Sippe, Ortsgenossenschaft), und durch Vertragsschluss übertraten, so z. B. Gibeon II Sa 21 6 9. Die Propheten haben es mit genialer Intuition richtig erfasst, dass Israels Kult heidnischer Herkunft ist. Dagegen verwischt die Vätersage bewussterweise diesen Ursprung, vgl. § 22.

1. Ueber den Zustand der Quellen, den Mangel direkter historischer Nachrichten über diese Periode und die Notwendigkeit von Rückschlüssen vgl. § 13. Es ist wahrscheinlich, dass aus den altkanaanitischen Kulten in Glaube und Brauch des gemeinen Mannes sehr viel übergegangen ist, was zunächst Anschluss an den offiziellen Jahvismus nicht gefunden hat und neben ihm, seines ursprünglichen Charakters mehr oder minder entkleidet, einhergegangen ist, vgl. §§ 93; 95. Ja, es ist möglich, dass sich altkanaanitische Kulte an einzelnen, besonders an abgelegenen Orten neben der Jahvereligion (als Kult einzelner Geschlechter, der Frauen, als ein in besonderen Lebenslagen geübter Brauch) erhalten haben und erst zum Absterben gekommen sind, nachdem sie in das Gebiet des Aberglaubens und der geheimen Praktiken herabgesunken waren.

2. Dass die altisraelitischen Kultstätten zum grösseren Teile ursprünglich solche der Ureinwohner waren, folgt aus Dt 12 1 ff. Ez 20 28. Für Sichem folgt es aus Ri 9, für Bethel aus 1 22 ff., Hebron ist ursprünglich kalebitisch. Zu Gibeon I K 3 4 vgl. oben. Im vollen Lichte der Geschichte vollzieht sich der Uebergang bei den Kultstätten Jerusalems: En Rogel, Gichon, der Fels auf der Tenne Ornans. Dafür, dass einwandernde Kulte die Lokale der alten okkupieren, bietet die Religionsgeschichte zahlreiche Beispiele. In den polytheistischen Religionen ist Okkupation eines älteren Lokales anzunehmen, wenn uns Kombination eines himmlischen Gottes mit einem Fetisch, der Mythus einer Verwandlung oder eines Kampfes mit einem Heros oder dämonischen Tiere begegnet. Auf den Gebieten des Christentums belegt es die Umwandlung heidnischer Tempel in Kirchen, auf dem des Islam die von Tempeln und Kirchen in Moscheen. Erst dadurch kommt der neue Kult zu allgemeiner Anerkennung, dass er in dem Lokale geübt wird, das für die Bewohner der Gegend *das* Kultlokal ist, und dass die alten Gelegenheiten und Gewohnheiten des Kultes auf ihn übertragen werden.

3. Dass die Heroen, soweit sie nicht alte israelitische Heroen und auf die neuen Lokale übertragen worden sind, die in ihren Lokalen durch den Volksgott verdrängten alten Kultobjekte sind, lehrt 1) die Rolle, die ihre Gräber in der Sage und als Kultorte, § 51, spielen, 2) ihre Verknüpfung mit heiligen Bäumen, Steinen und Quellen (§ 22, 4 A. 1) und 3) eine Vergleichung der für-



bittenden Heiligen der katholischen Kirche und des Islam, vgl. GVI I 449 —455. Dass sie die Vätersage als Stammväter des historischen Israel fasst, wurde dadurch vermittelt, dass sie auch in der vorisraelitischen Zeit als Stammväter der sie verehrenden Geschlechter galten.

4. Dass der Name Israel erst im Ostjordanlande von der durch die Einwanderung entstehenden Nation angenommen worden ist, spiegelt sich in der Sage wider, dass Jakob, nach dem Israel auch יַעֲקֹב oder בֵּית יַעֲקֹב heisst, bei der Einwanderung ins Ostjordanland nach einem siegreichen Ringkampfe mit einem Elohim den Namen Israel empfangen hat Gn 32 23—32 (J bis auf v. 24). Es kann das nur darauf gedeutet werden, dass zwei Heroenfiguren miteinander verschmolzen worden sind. Jakob ist zweifellos der Heros von Bethel, und ebenso zweifellos gehört schon nach Gn 32 23 ff. Israel ins Ostjordanland, dazu ist Jakob-Israel nach Gn 50 1—11 14 (JE) in *Goren ha'aṭad* im Ostjordanlande begraben. (Nicht in *Abel miṣrajim*, was Aegypteraue, nicht Aegypterklage bedeutet, dazu wird die Klage am Grabe gehalten.) Der Name wird zu einer Zeit aufgekommen sein, wo das Israelgrab der kultische Mittelpunkt der konföderierten ostjordanischen Bevölkerung war, die sich eben deshalb als die Söhne dieses Heros bezeichnete. Den „streitbaren El" deutete man auf den Kriegsgott Jahve. Aber ursprünglich war er kanaanitischer Lokalgott und mit ihm der von Jakob im Ringkampfe überwundene Elohim identisch. Er wird ursprünglich von Jakob (vgl. die Etymologie) die Hüftsehne verrenkt bekommen haben, vgl. hierzu auch W. M. Müller, Asien und Europa, S. 163 A. 1. Da Jakob die einwandernden Wüstenstämme vertritt, so gehört Israel von Haus aus auf die Seite der Ureinwohner. Ueber die *Y-si-r-'l* der Inschrift Merneptahs vgl. § 14, 3 A. 1.

7. Dass infolge des Eindringens der hebräischen Nomaden in Kanaan keine polytheistische Religion entstanden ist, in der Jahve neben den alten Göttern des Landes Platz fand, und keine neue kanaanitische Nation, dass vielmehr der Jahveglaube das Land gewann und eine israelitische Nation sich bildete, trotzdem die Kultur der Ureinwohner die höhere war, das haben die folgenden Umstände veranlasst: 1) Es hatte sich schon vor der Einwanderung eine eigentümliche israelitische Geistesart, die die Einwandernden nicht aufgeben konnten, und ein entwickeltes Nationalgefühl gebildet. Die Einwandernden waren sich ihrer grösseren Kraft und sittlichen Tüchtigkeit bewusst. Als Nomaden oder doch Nachkommen von Nomaden hielten sie sich in der ersten Zeit, und als erobernde Volk wohl überhaupt, für besser als die Ureinwohner. Mit dem Nationalgefühl fiel aber der Jahveglaube zusammen. 2) Die Einwandernden besassen in dem Jahveglauben, in dem Jahveorakel der Priester und Seher und dem Jahvegelübde der Nasiräats (§ 65), wie es sich nach der Einwanderung ins Westjordanland ausbildete, § 18, 5, ein nationales und religiöses Einheitsband, während die Ureinwohner

national und religiös zersplittert waren. 3) Die Religion Jahves war als Volksreligion die höhere, Jahve nicht einer neben vielen. Keinem der Götter der Ureinwohner kam eine solche Stellung zu. Für diese bedeutete der Anschluss an Israel notwendig auch die Uebernahme des Kultes des Volksgottes. Erst hierdurch wurden sie Israeliten und damit eine neue Kreatur. Liessen sich aber Israeliten auf die Kulte der Ureinwohner ein, so war das nur eine Anpassung an das Lokal, trotz der man Israelit und Jahveverehrer blieb. 4) Die Jahvereligion war die intolerantere, vgl. § 19. Nichts war in den Religionen der Ureinwohner vorhanden, was diese von der Teilnahme am Jahvekulte hätte abhalten können. Liessen sie sich aber auf ihn ein, so kamen sie unter den Einfluss seiner Tendenz, andere Kulte auszuschliessen. Deshalb schob sich der Kult des Volksgottes nicht wie bei andern Völkern über die lokalen und partikularen Kulte, sondern schob sie entweder völlig beiseite oder identifizierte sich mit ihnen, nahm sie in sich auf und brachte sie so zum Erlöschen. 5) Vor allem aber hat die Notwendigkeit, sich mit dem Schwerte zu behaupten, die Lebenskraft der israelitischen Nation und Religion gesteigert. Die Kriege Israels haben als Kriege Jahves Nu 21 14 I S 18 17 25 28 trotz des unter 3 berührten Umstandes recht eigentlich die Verdrängung und Absorption der Kulte der Ureinwohner bewirkt. Begünstigte jede Periode des Friedens die Vermischung mit den Ureinwohnern, so hob jeder Krieg das Nationalgefühl und machte die Rechte Jahves geltend. Die Kriege sind die Höhepunkte des nationalen und religiösen Lebens. Darin, dass Jahve der Kriegsgott Israels, dieses der Angreifer war, hatte die Jahvereligion einen nicht einzuholenden Vorsprung vor den Kulten des Landes. Dem Schlachtengotte, der vom Sinai her in Sturm und Wetter erscheint und die israelitischen Bauern zum Streite wider die kanaanitischen Städte mit sich vom Gebirge in die Täler und Ebenen herabriss (יָרַד), waren die Baale bei Baum und Quell, die dem Ackerbau und den Künsten des Friedens vorstanden und um ihre Altäre ein durch Kultur bereits verweichlichtes Geschlecht versammelten, auf die Dauer nicht gewachsen.

Israels Feinde sind Jahves Feinde I S 30 26 Ri 5. Jahves Stimme ruft die Helden zum Streite (Barak Ri 5, Gideon-Jerubaal Ri 6 7), sein Geist reisst die Helden zu kühnen Taten fort I S 11 6, vgl. Ri 6 34 11 29. Jahves Seher ziehen mit ins Feld, um den Feind durch ihr „Lied" zu besprechen Ri 5 12, vgl. Bileam, ebenso die Priester Ex 17 9 ff. und mit ihnen Jahve selbst in der Lade I S 4—6. Wer den Kriegspfad betritt, betreibt ein heiliges Geschäft,



enthält sich der Weiber und lässt den Haarschopf wachsen Ri 5 2, vgl. § 73, 2. Die Sagengestalt Simsons spiegelt die Periode wider, in der Israel bald friedlich und arglos mit den Ureinwohnern zusammenwohnt, bald vom Geiste Jahves erfasst über sie herfällt. Wie der Feind, so verfällt auch, wer nicht wider den Volksfeind auszieht, dem Banne Ri 5 23 I S 11. Jahve selbst (oder sein Engel, § 42) erscheint vom Sinai her und streitet mit Israels Scharen wider seine Feinde Nu 10 35 Ri 5 4 ff. 23. Mit Hagelschauern vernichtet er sie Jos 10 11 (E), jagt sie durch Hornissen auseinander, flösst ihnen einen Gottesschrecken ein Ex 23 27 f. Dt 7 20 Jos 24 12, vgl. SCHWALLY a. a. O. S. 6f.

## § 21. Das Königtum und die Religion Israels.

1. Dem § 20 geschilderten Zustande, dass kein staatliches Band, kein kultischer Mittelpunkt, sondern lediglich die Einheit des Glaubens, der Sitte und der Geistesart Israel verband und Jahves Stimme es leitete, bereitete das Königtum ein Ende. Es entstand, als das von Israel über die Ureinwohner bereits errungene Uebergewicht infolge des Nachdringens anderer Wüstenstämme (Midjaniter, Königtum Jerubaals) zu schwinden begann und schliesslich gar Israels Selbständigkeit an die Philister verloren ging (Königtum Sauls, Eschbaals und Davids). Die Not der Zeit zwang dazu, die den Nachbarvölkern eigene Institution des Königtums einzuführen und den von Jahve erweckten Führern die höchste Gewalt dauernd zu übertragen Ri 8 22 I S 11 15. Aufgabe des Königs ist, die Volkskriege zu führen und dem Volke Recht zu sprechen I S 8 20 dst. So wird nach aussen der Besitzstand des Volkes, im Innern aber seine Sitte und sein Recht gewahrt.

מִשְׁפָּט, ursprünglich der technische Ausdruck sowohl für das richterliche Orakel des Priesters (Ex 18) als für den Rechtsspruch der Familienhäupter (זְקֵנִים), bezeichnet die Haupttätigkeit des Königs im Frieden II S 15 4 I K 3 9 II K 15 5, und שֹׁפֵט ist ein alter Name für den König (מֶלֶךְ) Am 2 3 Dt 17 9 12. Erst von der deuteronomistischen Geschichtschreibung wird er auf die Helden der vorköniglichen Zeit übertragen, weil sie irrigerweise als Führer des staatlich und kultisch geeinten Volkes in den Perioden der Bekehrung vorgestellt werden.

2. Daraus, dass das Königtum als fertige Institution von aussen entlehnt wurde und zwar zu einer Zeit, wo ein organisiertes Priestertum des Volksgottes schon seit Jahrhunderten bestand, erklärt es sich, dass der König Israels nicht wie der anderer Völker Inkarnation, Vertreter oder Priester des Staatsgottes ist. Sein Amt ist nicht durch Verweltlichung eines geistlichen Amtes entstanden (vgl. den βασιλεύς, *rex*, die Pflichten des Königs von

Babel, des Kaisers von China), sondern von Haus aus ein Amt mit weltlichen Aufgaben. Es hat dauernd zu leisten, was die von Jahve je nach seinem Gefallen erweckten Geistträger nicht mehr vermochten. Doch sind auch in Israel die Fäden zwischen Königtum und Religion noch nicht zerrissen. Als nationale Einrichtung, als vom Volke Jahves stammendes Amt, hat es notwendig jahvistischen Ursprung (Saul) und Charakter. Der König steht im Dienste des Volksgottes und wird deshalb durch die Salbung mit heiligem Oel geweiht. Hierdurch tritt er in Beziehung zu göttlichem Leben (§§ 49, 3; 60, 5). Als מְשִׁיחַ יְהוָה I S 24 6—11 26 9 11 23 II S 1 14 16 19 22 23 1 Kl 4 20, vgl. I S 2 10 35 16 6, hat er an Jahves Heiligkeit teil, steht unter Jahves Schutz und darf daher weder durch Wort (Fluch) Ex 22 27 II S 16 9 19 22 I K 2 8 f. 21 10, noch durch Tat I S 24 6 ff. 26 9 ff. II S 1 14 19 22 verletzt werden.

Ueber die Salbung als Weiheritus (קִדֵּשׁ) vgl. Weinel, ZAT 18, 20 ff. Die Vorstellung, dass dadurch eine Geistesmitteilung erfolgt I S 16 13, fehlt wegen I S 10 1 6 11 6 den älteren Quellen. Saul ist inspiriert wie jeder Held. Priesterlicher Charakter folgt nicht daraus, dass die Könige opfern, Kultorte gründen, besitzen und verwalten Ri 8 27 I S 14 33 f. II S 6 2 ff. I K 6 12 31 und ihre Priester ernennen II S 8 17 f. I K 2 26 35. Denn das vermag jeder Hausvater des Volkes Ri 17 5 10. Entscheidend ist, dass dem König in Israel die eigentlichen Funktionen des Priesters, Sühne, Weihe und Orakel, nicht zustehen. Ist der König in Israel schon hierdurch gegenüber den Königen anderer Völker in abnormer Lage, so ist er weiter in seinem richterlichen Berufe auch durch die Rechtsprechung des Jahveorakels und durch die der Familienhäupter beengt, die durch die ganze Königszeit fortdauert Dt 21 ff. Die Geschlechterverfassung überdauert Staat und Königtum.

3. Das Königtum befreit Israel von der Fremdherrschaft, nationalisiert die letzten Reste der Ureinwohner und rettet hierdurch die Zukunft auch der Religion. Es wird deshalb von der älteren Ueberlieferung als ein Gnadengeschenk Jahves an sein Volk betrachtet I S 9 16 10 1 (LXX), vgl. Nu 23 21, und für den Bestand der Nation für ebenso wichtig gehalten wie das Jahveorakel Dt 33 4 f. Hos 3 4. Es ist auch einer der kräftigsten Hebel in der Weiterentwicklung der Religion geworden (s. u. 4). Auf der andern Seite ist es aber auch eine der Etappen auf dem Wege der Palästinisierung Israels. Nachdem die Selbständigkeit Israels sichergestellt war, konnte man auf Fremdes unbesorgt eingehen. Und das Königtum hat schon wegen des Bedürfnisses, hinter dem Königtum anderer Völker in den Dingen der Kultur und des Luxus nicht allzusehr zurückzustehen, und wegen der notwendigen Beziehungen zu fremden Höfen (Bündnisse, Gesandtschaf-

ten, Handelsverkehr, Verschwägerungen) das Eindringen fremder religiöser Gebräuche gefördert. Es steht in der Tat in einem gewissen Widerspruche, nicht nur zu den aus der Wüstenzeit ererbten sozialen Gliederungen und Zuständen, sondern auch zu der aus dieser stammenden Religion. Ja, es birgt in sich selbst einen Widerspruch: als von aussen entlehnte Institution steht es im Widerspruch mit der Geistesart des Volkes und ist doch Ausdruck des nationalen Willens, sich im Kampfe mit andern Völkern zu behaupten.

1. Aus obigem erklärt sich, dass im allgemeinen das Regiment prunkliebender und unkriegerischer Könige dem Eindringen fremder Einflüsse günstig ist, während das Wirken kriegerischer Könige der Jahvereligion zu gute kommt. Nationale Kriege kräftigen den Glauben an Jahve. Doch konnte auch das Regiment kriegerischer Könige durch Bündnisse mit fremden Staaten das Eindringen des Fremden fördern.

2. Dass das Königtum dem nationalen Empfinden eine fremdartige Einrichtung ist, bringt die Parabel Jothams Ri 9 8–15 zum Ausdruck. Die adligen Naturen wollen nicht König sein, weil sie dadurch an der Aufgabe des Edlen nach beduinischer Empfindung, freigebig und Wohltäter zu sein, gehindert werden. Gewalttätige und gewöhnliche Naturen reissen es an sich und schädigen die Menschheit unter dem Vorgeben, sie zu schützen.

4. Die Bedeutung des Königtums für die weitere Entwicklung der Religion tritt in den folgenden Umständen zu Tage: 1) In einer allen Stämmen gebietenden, von Jahve geweihten, seinen Willen vollstreckenden Person verkörpert sich die nationale Einheit. Es ist vermutlich damit auch die nationale Bedeutung des Jahvekultes stärker hervorgetreten, sein Uebergewicht über die andern Kulte verstärkt worden. Nachrichten wie I S 28 8 9 I K 15 12f. 22 47 dürften historische Tatsachen widerspiegeln. 2) Staat und Königtum bilden als Gegenstand des Interesses aller ein neues Einheitsband für das geistige und damit auch für das religiöse Leben. 3) Mit der Bildung des Staates gewinnen die lokalen Kulte und Bräuche allgemeines Interesse. Die Verschmelzung der lokalen Sagen zur nationalen wird eingeleitet. Die lokalen Heiligtümer, diese über das ganze Land zerstreuten Brennpunkte des religiösen und kultischen Lebens, gewinnen nationalen Charakter; sie trennen nicht mehr, sondern einen die Nation. Die lokalen Bräuche fremden Ursprungs werden nationalisiert. In den Gestalten der Vätersage gewinnt Israel Vorbilder des religiösen und sittlichen Handelns, ein Ideal seiner Beziehungen zu Jahve, § 22. 4) Königliche Initiative hat durch Schaffung einer Hauptstadt und eines königlichen Tempels die

Zentralisation des Kultes, die Einführung eines die Religion regelnden Gesetzes und damit die Zurückgewinnung der mit der Einwanderung verloren gegangenen kultischen Einheit vorbereitet und im Jahre 621 dies alles in die Wege geleitet. 5) Mit dem Staat bilden sich kompliziertere rechtliche Verhältnisse und eine feinere Empfindung für die Rechte der einzelnen aus. Dies aber war eine der historischen Vorbedingungen für die ethische Predigt der Propheten und für die Aufnahme ethischer Forderungen in die Religion. 6) Staat und Königtum sind eine der Vorbedingungen für die Entstehung der messianischen Hoffnung.

Gerade bei der Gründung des Tempels ist sichtbar, dass das Königtum beides zugleich mit sich bringt, eine Stärkung der Position der Jahvereligion und einen Fortschritt in ihrer Palästinisierung. Der Tempel ist ein Zeugnis des phönizischen Einflusses.

5. Von der prophetischen (Hosea) und deuteronomistischen (I S 7 8 10 17ff. 12) Beurteilung ist die historische Notwendigkeit des Königtums und seine der Religion förderliche Bedeutung übersehen worden. Wenn I S 12 12 meint, dass Israel, als es einen König verlangte, seinen wahren König im Stiche gelassen habe, so ist vielmehr Israel erst an der das Volk pflegenden und schützenden Tätigkeit seiner Könige das volle Verständnis für die Fürsorge Jahves aufgegangen. Erst infolge davon, und erst nachdem es irdische Könige nicht mehr hatte, hat es sich gewöhnt, das Walten Jahves durch das Bild der Königsherrschaft sich zu veranschaulichen. Darin verrät sich das höhere Alter des Königtums und seine Bedeutung für die Religion. Dass der Uebergang zur Königsherrschaft einen Abfall Israels von seinem Berufe, ein Zurücksinken von den vollkommeneren Zuständen der Theokratie in die unvollkommeneren einer weltlichen Staatsverfassung, wie sie die Heiden haben, bedeute, ist nicht richtig. Wohl aber spricht sich hierin die richtige Erkenntnis aus, dass das Königtum keine der Wüstenreligion entstammende Institution ist und in der Religion der königlichen Zeit eine Gestalt der Religion hat zeitigen helfen, in der nicht nur die Wüstenreligion, sondern auch die kanaanitische weiterlebt. Ebenso hat zur Bildung dieses Urteils die Beobachtung beigetragen, dass das Königtum durch die Schlechtigkeit einzelner seiner Vertreter und die mangelhafte Zucht seiner Beamten zur Demoralisation und zur sozialen Dekomposition des Volkes beigetragen und der Religion durch die engeren Beziehungen zu fremden Staaten, die es mit sich brachte, Gefahren bereitet hat.

## § 22. Die Vätersage, ihre Aussagen über die Geschichte der Religion und ihr religiöser Wert.

1. In der in den Pentateuchquellen J und E, s. § 13, 1 A., erhaltenen Vätersage sind die Erinnerungen an die Befreiung aus Aegypten und an die Eroberung des Landes mit den Kultsagen der Heiligtümer, insbesondere des Westjordanlandes, zu einem Ganzen vereint. Die Erinnerungen an Aegypten und die Wüstenwanderung sind das Wertvollste davon, denn sie enthalten die Nachrichten über die Stiftung der Religion. Die geschichtliche Entstehung und der geschichtliche Charakter dieser, die Begründung der Beziehungen Israels zu Jahve durch eine Heilstat Jahves, ist dadurch im Gedächtnis Israels erhalten worden, vgl. darüber weiter §§ 96, 1; 105, 6; 110, 4; 111, 2.

2. Dagegen liegt die historische Bedeutung des andern Elementes der Vätersage, bei der bezeichnenderweise Heiligtümer wie die zu Silo und Ophra unbeteiligt sind, nach § 20, 6 darin, dass es uns ein Bild der Religion Israels auf der Stufe gibt, die sie durch ihre Einnistung an den Kultstätten der Ureinwohner erreicht hatte. Die aufgenommenen fremden Elemente sind Bestandteile der Jahvereligion und damit unschädlich geworden. Die lokalen Ueberlieferungen sind ein Teil der nationalen Sage geworden, die lokalen Heroen Stammväter des Volks, die lokalen Sitten Volkssitte.

3. Durch die Vätersage hat sich Israel das Land Kanaan mit seinen Heiligtümern als Erbbesitz angeeignet. Diese leugnet den heidnischen Ursprung und die heidnische Vergangenheit der grossen Heiligtümer des Landes (§ 20, 6 A. 2), indem sie ihre Stiftung und die an ihnen geübten Gebräuche auf eine Offenbarung des Volksgottes zurückführt, vgl. §§ 46, 47. Die lokalen Heroen sind Verehrer des Volksgottes geworden, denen dieser erschienen ist, und die infolgedessen diese Stätten gegründet haben, vgl. § 20 6. Aus Spuren wie Jes 63 16 Jer 31 15 f. darf man wohl folgern, dass man sie als Nothelfer und Fürbitter bei Jahve angerufen und geglaubt hat, sie nähmen an den Schicksalen ihrer Nachkommen Anteil. Das Land aber eignet sich Israel in der Vätersage an, indem es den Heroen bei Stiftung der Stätte die Verheissung des Besitzes des Landes zu teil werden lässt Gn 13 14 ff. 15 18 24 7 28 13 f.

4. In der Vätersage kommt zum Ausdruck, dass Israels Religion an den Besitz des Landes geknüpft ist. Sie hat zur Vor-

aussetzung, dass Israel vollständig zur Sesshaftigkeit übergegangen ist und sich des Besitzes des Landes und des behaglichen Lebens beim Landbau freut. Schon hierdurch verrät sich ihre Entstehungszeit. Sie verherrlicht den von den Propheten verworfenen altisraelitischen Kult (den Höhenkult, vgl. §§ 48 ff.). Es wird freilich anzunehmen sein, dass die Sage diesen Kult in verklärter Gestalt schildert, und dass die religiösen Gedanken und kultischen Gewohnheiten des Volks auf einem etwas tieferen Niveau gestanden haben.

1. Der ursprüngliche lokale Charakter der Sagen verrät sich darin, dass 1) die Erzählungen immer auf die Stiftung eines bestimmten Heiligtums oder eines örtlichen Brauchs abzielen, 2) die stiftenden Heroen und die die Stiftung veranlassende Gotteserscheinung in engster Beziehung zu Naturmalen stehen, die Gegenstand der Verehrung an dem betreffenden Orte gewesen sind (Abraham gehört zum Elon Mamre, Sara zur Makhpelahöhle, Jakob zum Stein Bethel usw.); 3) dass einzelne Sagen Beziehungen widerspiegeln, die bestimmte Heiligtümer und ihre Heroen zu nichtisraelitischen Nachbarn gehabt haben, z. B. was von Abraham und Lot, von Abraham und Ismael, von Jakob und Esau erzählt wird, spiegelt Beziehungen der Heiligtümer Hebron. Beerseba und Beerlachajroi zu den Stämmen rings um das Tote Meer wider. Nationale Bedeutung gewinnen die lokalen Heroen durch die Verknüpfung zu einer Familie, von der die israelitischen Stämme wie einige ihrer Nachbarn abstammen.

2. Es entspricht dem Charakter der vorprophetischen Religion, dass in der Vätersage das nationale und religiöse Interesse zusammenfallen. Sie hat, wie die Kolonistensagen, die uns bei andern Völkern, z. B. den Griechen, auf erobertem Boden begegnen, die Tendenz, den Besitz der Eroberer zu legitimieren. Es geschieht, indem der Gott der Eroberer die Kultstätte stiftet und diesen das Land zuspricht. So wird der Besitz der Ureinwohner zur Episode und zur Usurpation gestempelt. Mit dem Lokale wird auch der Heros angeeignet. Er bleibt Stammvater der an dem Lokale Kult Uebenden. So rückt auch er auf die Seite der Eroberer. Es mag auf diese Lokale auch genuin Israelitisches übertragen worden sein. Doch bietet uns die Sage keine Handhabe, um beide Elemente zu scheiden. Ebensowenig lässt sich ermitteln, ob die Sagen von Wanderungen der Väter (Abraham, Elieser, Rebekka, Jakob usw.) Spuren der Beziehungen einzelner Heiligtümer zueinander bergen. Die Stiftung der Heiligtümer muss in die vorägyptische Zeit verlegt werden, da sie schon vor Israels Erscheinen im Lande bestanden. Deshalb leben die Väter vor der Einwanderung in das Land Gosen. Als die lokalen Sagen sich zur nationalen Sage verbanden, lag die Zeit, in der Israel mit den Ureinwohnern um den Besitz des Landes stritt, schon weit zurück. Die Ueberordnung Abrahams über Isaak und Jakob setzt das Königtum der Davididen voraus.

5. Der religiöse Wert der Vätersage im eigentlichen Sinne liegt somit darin, dass sie 1) die Kultorte Israels legitimiert. Israel übt an ihnen einen von Jahve veranlassten, Jahve ge-

nehmen Kult, naht ihm dort mit der Aussicht auf Erhörung; 2) von dem Glauben getragen ist, dass Jahve von Anfang an über Israels Geschicken gnädig gewaltet hat; 3) in den Vätern Typen eines frommen und rechtschaffenen Wandels zeichnet. Man missversteht die Vätersage, wenn man aus ihr herausliest, dass die Jahvereligion, bevor sie Volksreligion wurde, die Religion einzelner von Gott erwählter Personen gewesen sei. Sie ist von Anfang an und niemals etwas anderes als Volksreligion gewesen.

1. Die überlieferte Betrachtungsweise, nach der Abraham, Isaak, Jakob usw. historische Personen und die wirklichen Stammväter Israels gewesen sind, zu denen Jahve in ein sein späteres Verhältnis zu Israel vorbildendes Verhältnis getreten ist, steht im Widerspruch mit dem Geschichtsverlauf und den Ergebnissen der Religionskunde (§ 20, 6 A. 3) und wird der religiösen, geschichtlichen und lokalen Bedeutung der Vätersage nicht gerecht. Der ihr, wie aller Sage, zu Grunde liegende historische Kern lässt sich bei dieser fehlerhaften Betrachtungsweise nicht finden. Damit wird eins der wichtigsten historischen Zeugnisse über die Entwicklung der Religion Israels in der Zeit nach der Einwanderung in Palästina preisgegeben.

2. Die Kenntnis der Entstehung und Bedeutung der Vätersage schliesst ihre Verwendung im religiösen Unterrichte, bei der das §§ 6; 7 Bemerkte besonders in Betracht kommt, nicht aus. Für diese ist es gleichgültig, ob das Erzählte historisch wirklich ist, wenn es nur innerlich wahr ist und zur religiös-sittlichen Erziehung verwendet werden kann.

## III. Die prophetische Reaktion gegen die Palästinisierung Israels und seiner Religion.

### § 23. Die ältere Prophetie als religionsgeschichtliche Erscheinung.

1. Als Vertreter Jahves neben dem priesterlichem Orakel und dem Sehertum begegnen uns in den Tagen Samuels die Propheten (נְבִיאִים), scheinbar eine neue, in Wirklichkeit eine von Anfang an in der Religion Israels heimische Erscheinung. In den stürmischen Formen der Gottbesessenheit wirken sie für die alte, aus der Wüste stammende Religion und Sitte. Nach der nationalen wie religiösen Seite ist die Bewegung reaktionär. Sie markiert auch äusserlich durch die Tracht das Beharren auf der Kulturstufe der Wüstenzeit. Eine in den Religionen weitverbreitete, modernen Empfindungen ganz fremdartige Form religiöser Ergriffenheit steht hier im spezifischen Dienste des Jahvegedankens. Mit diesem aber fällt der nationale zusammen.

Ueber das korybantenähnliche Treiben der נְבִיאִים, die Eigenart ihrer Inspiration und ihr Verhältnis zu den Gottesmännern von anderer Art vgl.



§§ 60; 64. Ob die Prophetie von Anfang an Heimatsrecht in der Religion Israels gehabt hat, ist streitig. Die Hypothese, die Prophetie gehöre zu den Bestandteilen kanaanitischer Provenienz, die nach der Einwanderung eingedrungen sind (Kuenen, De profeten en de profetie onder Israël, Leiden 1875, I 49—52, II 322—330; Wellhausen, Comp. d. Hex.[3] S. 242 A. 1; Kayser-Marti[4] S. 81 f.), beruft sich 1. auf das Nichtvorkommen in früheren Zeiten; aber unsere Nachrichten sind zu lückenhaft, um diesen Schluss zuzulassen, 2. auf das Vorkommen der Prophetie im Kulte Baals I K 18 19 f. (die 400 Propheten der Aschera sind Glosse) 25 40 II K 10 19 und in den Kulten anderer Palästiner Jer 27 9; aber dieser Umstand beweist bei der weiten Verbreitung der Prophetie gar nichts, 3. auf die antiquarische Glosse I S 9 9. Ihr Verfasser versteht jedoch unter einem נָבִיא einen Seher nach Art der späteren Propheten. Dass es damals keine נְבִיאִים gegeben habe, will er gar nicht sagen. Da die verwandte Erscheinung der Hierodulie (§§ 60; 66) aus den kanaanitischen Religionen in die Jahvereligion eingedrungen ist, muss die Hypothese als möglich bezeichnet werden. Wahrscheinlich aber ist sie nicht. Muss man auch zugestehen, dass die Bezeichnung Mirjams (Ex 15 20), Deboras (Ri 4 4), Moses (Hos 12 14) als Propheten kein durchschlagender Gegengrund ist, da späterer Sprachgebrauch in die Vergangenheit zurückgetragen sein kann, so spricht doch dagegen 1. das Zeugnis des Amos, der 2 11 Nasiräer und Propheten als die Personen nennt, die Jahve in Israel erweckt hat; 2. das Zusammenwirken des Jonadab ben Rekab II K 10 15 ff., des Stifters einer auf der Kulturstufe der Wüstenzeit bewusst verharrenden Sekte, mit den Propheten Jer 35; 3. die Tracht der Propheten. Sie tragen das härene Lendentuch (Schurz) שַׂק, d. h. die Tracht der Wüstenzeit Jes 20 2. Elia und Elisa tragen den Fellschurz אַדֶּרֶת (LXX μηλωτή), mit dem sich Elias Wunderkraft auf Elisa vererbt, oder den אֵזוֹר עוֹר II K 1 8. Der אַדֶּרֶת שֵׂעָר als Tracht der Propheten Sach 13 4, vgl. Matth 3 4 Marc 1 6. Jedenfalls hat die Prophetie vom ersten Momente an, wo sie uns begegnet, spezifisch jahvistischen Charakter. Dadurch, dass man die physischen Erscheinungen, unter denen die Propheten weissagen, in die richtige Beleuchtung rückt, wird der geistigen und religiösen Bedeutung der Prophetie kein Eintrag getan, zumal zu zeigen ist, dass in der Jahveprophetie der besondere Charakter Jahves und seiner Religion immer stärker in die Erscheinung tritt. Die Würde und die Herkunft ihrer Offenbarungen beurteilt sich für den Christen nach der Bedeutung, die sie als Vorbereitung auf Christus gehabt hat. Man darf es als ein Wunder der göttlichen Weltregierung betrachten, dass auch diese bei vielen Völkern stark herabgewürdigten Zustände der Vorbereitung auf das Heil haben dienen müssen.

2. Vom Seher unterscheiden sich die Propheten 1) durch die Standestracht, den Fellschurz oder den härenen שַׂק s. u. 1 A.; 2) dadurch, dass sie an den Heiligtümern sich scharen und vielfach unter der Leitung eines hervorragenden Genossen zusammenwohnen (§ 64), während der Seher eine singularische Erscheinung ist. Das Weissagen der Propheten steckt solche an, die ihnen zusehen I S 10 10—13 19 18—24. In gewöhnlichen Zeiten

mögen sie im ruhigen Anschluss an die religiösen Bräuche und bestehenden Zustände völlige Befriedigung in ihrem schwärmerischen Treiben gefunden haben, so dass diese Aeusserungen des prophetischen Geistes für die Jahvereligion nichts weiter bedeuteten, als andere Erscheinungen des religiösen Lebens auch. Ja es scheint, dass Prophetsein zuweilen als ein Gewerbe betrachtet worden ist, das seinen Mann wie andere ernährte, wenn er klug war und zu reden wusste. Die Propheten des 8. und 7. Jahrh. machen das den zurückgebliebenen Gliedern ihres Standes zum Vorwurfe Mi 3 5 11, vgl. Am 7 12—14. Aber das änderte sich (ähnlich wie in den religiösen Genossenschaften des Islam), sobald Religion und Nationalität in Gefahr kamen, oder wenn eine mächtige Persönlichkeit sich aus der Masse heraushob, in der der Geist der Prophetie Jahves reiner und kräftiger in die Erscheinung trat. Dann braust das früher unter der Asche glimmende Feuer der Begeisterung für Jahve als lodernde Flamme durch das Land. In diesen führenden, die Masse zu bestimmten Zielen mit sich fortreissenden Persönlichkeiten, lebt nicht nur das prophetische Gemeingefühl, sondern sie empfinden sich als Personen mit besonderen, gottgewollten Aufgaben (Elia, Elisa). Hierdurch, wie durch ihre Führerschaft, unterscheiden sich diese in ihren Verbänden nicht aufgehenden Propheten von den alten Sehern (רֹאֶה, חֹזֶה, § 63), an die sie sonst durch ihren Verkehr mit Jahve und ihr Wirken im Volke zuweilen erinnern. In ihnen begegnen uns zuerst im alten Israel ausgesprochene religiöse Individualitäten, und hier tritt uns zum ersten Male seit Mose die Bedeutung der Persönlichkeit für die Entwicklung der Religion wieder deutlich entgegen. Hierdurch sind sie zugleich die Progonen der Propheten des 8. und 7. Jahrh.

3. Die Meinung, die Predigt dieser älteren Propheten habe eine Vertiefung der monotheistischen Gottesvorstellung bewirkt (Kuenen), hat an den Quellen keine Stütze. Sie hat die Gedanken und die Formen der aus der Wüste mit nach Kanaan gebrachten Religion gegen äussere Einflüsse und gegen die Neigung Israels, sich Fremdes anzueignen, verteidigt und die Konsequenzen der durch Mose offenbarten Religion gezogen, ohne die altisraelitische Religion durch neue Gedanken fortzubilden. Insbesondere bedeutet ihr Wirken einen siegreichen Protest gegen die Israel nach Absorption der Kulte des Binnenlandes drohende Verschmelzung mit phönizischer Kultur und tyrischem Melkarthkultus.



4. Aus dem Bewusstsein, der Mund Jahves zu sein, erklärt sich der Anspruch der Propheten, Israel in allen seinen Lebensäusserungen, also nicht nur in Religion und Kult, sondern in der gesamten inneren und äusseren Politik, zu leiten. Hieraus ebensowohl die Tatsache, dass die späteren Könige sie befragen, wie dass sie in Konflikte mit ihnen geraten. Dies folgte mit Naturnotwendigkeit daraus, dass das Königtum den gleichen Beruf hat und ihn gleichfalls von Jahve übertragen erhält. Dass das Königtum einer der Träger fortschreitender Zivilisation ist, das Prophetentum aber das Beharren beim Alten vertritt, lehren diese Konflikte deutlich.

## § 24. Geschichte der prophetischen Bewegung.

Stade, GVI I 476—480, 522—545; Rösch, Elia StKr. 1892, S. 551 ff.

1. Für die älteste Zeit lassen uns die Nachrichten völlig im Stiche. Das Wenige aber, was sie uns für die ältere Königszeit mitteilen, erfahren wir nur gelegentlich. Im allgemeinen werden Propheten nur dann erwähnt, wenn sie eine Verletzung der Volkssitte rügen. Dass zu Sauls Zeiten grössere Verbände von Propheten in Israel vorhanden waren I S 10 5—10, erklärt sich aus der Bedrängnis, in der sich damals die Nation unter der Philisterherrschaft befand. Samuel, dem die späte Legende I S 19 20—20 1 eine führende Stellung unter ihnen anweist, etwa wie die des Elia, ist nach den alten Nachrichten kein Prophet, sondern Priester und Seher gewesen. Als David nahestehende Propheten werden Gad und Nathan genannt, für Salomos Zeit Ahia von Silo. Ueber die Zeit von Jerobeam bis Omri sind glaubwürdige Nachrichten nicht vorhanden.

Nathans Parabel gehört zwar einer jüngeren Zeit an, vgl. Schwally, ZAT 12, 153 ff., doch ist denkbar, dass er den ganz Israel erfüllenden Unwillen über die von David an Uria begangene Schandtat ausgesprochen und durch seine prophetische Autorität beglaubigt hat, und solche Verletzung der Volkssitte war auch eine Verletzung Jahves II S 11 27. Dagegen benimmt er sich I K 1 nicht wie ein Prophet, sondern wie ein intriguierender Hofmann. Gad verkündet II S 24 11 ff. David die Strafe für die Volkszählung. Diese war gleichfalls eine Verletzung der Volkssitte und Herausforderung Jahves. Auch was I K 11 29 ff. von der symbolischen Weissagung des Ahia von Silo über die Teilung des Reiches und des Königtum Jerobeams erzählt, dürfte einen historischen Kern haben. Das nationale Königtum war unter Salomo entartet. Seine Regierung hatte das Eindringen fremder Kulte begünstigt I K 11 6 ff. Der Tempel war eine Neuerung und enthielt fremde Ein-

richtungen und Symbole. Gegenüber Salomo und Jerusalem bedeuten Jerobeam und seine Massnahmen für Bethel und Dan eine nationale und religiöse Reaktion. Was der historische Kern der Legende I K 14 1—18 ist, ist völlig dunkel. Im Königsbuche und in der Chronik wird uns allerdings ausserdem über einzelne Propheten sehr viel Merkwürdiges erzählt. Aber das meiste davon ist exilische und nachexilische Sage, in der Chronik vielleicht manches midraschartige Dichtung (aber ähnlich auch I K 16 1—4 7). Es kann schon deshalb nicht als historische Nachricht gelten. Alles dies beweist nur, dass in nachexilischer Zeit eine reichentwickelte Prophetenlegende vorhanden war, an der sich die fromme Betrachtung der Vergangenheit erfreute, und an der man sich erbaute.

2. Unter Ahab und seinen Nachfolgern erreicht die prophetische Bewegung einen Höhepunkt. Sie wird zur Vertreterin der nationalen Interessen gegenüber dem Königshause, das durch den an Naboth und seiner Familie begangenen Justizmord und die Einführung des Kultes des tyrischen Baal (Melkarth) neben dem nationalen Jahvekulte das Volksgewissen empfindlich verletzt hatte. Jahve duldet Baal nicht neben sich. Es gelingt der prophetischen Partei, das tüchtige Königsgeschlecht der Omriden zu stürzen. Als Werkzeug der prophetischen Verschwörung rottet Jehu die Verehrer des tyrischen Baal aus, zerstört den ihm von Ahab zu Samarien erbauten Tempel und beseitigt damit die Gefahr weiterer Infizierung des Jahveglaubens mit semitischem Heidentume. In Juda haben diese Ereignisse die vorübergehende Beseitigung der davidischen Dynastie zur Folge. Ahabs Tochter Athalja besteigt den Thron. Erst nach sieben Jahren bewirkt eine von Jojada, dem Oberpriester am Tempel, geleitete Verschwörung den Sturz Athaljas, die Einsetzung des noch allein übrigen Davididen Joas und die Beseitigung des Baalkultes. Der Baalstempel zu Jerusalem wird zerstört. Es ist interessant, dass aus dem Nordreich nichts von einer Beteiligung der Priester, aus Juda nichts von einer Beteiligung der Propheten bei der Umwälzung verlautet, dass hier die Priester, dort die Propheten die Leiter der Bewegung sind.

Die Einführung des Kultes des tyrischen Baal in Samarien und Jerusalem — Juda war damals von Israel abhängig I K 22 45 — war so gut wie Ahabs Heirat mit Isebel und Jehorams Heirat mit Athalja eine politische Massnahme. Sie bedeutete ein Bündnis mit Tyrus (Am 1 9?). Für seine Person wie als König (§ 21) Israels ist Ahab Jahveverehrer geblieben, wie die Namen seiner Kinder (Ahasja, Joram, Athalja) und seine Beziehungen zu den Jahvepropheten I K 22 beweisen. Der Jahvegedanke war zwar durch die Absorption der kanaanitischen Kulte im Zustande chronischer Verletzung. Aber diese neue akute Verletzung scheint dem Tropfen geglichen zu haben,



der ein Gefäss zum Ueberlaufen bringt. Ahabs Massnahme war deshalb so schlimm, weil sie von Staats wegen erfolgte, sie war deshalb auch schlimmer als die ähnlichen Massnahmen Salomos, denn die von diesem gestifteten Kulte I K 11 dienten nicht dem Staat und König, sondern den im Lande wohnenden Fremden (zunächst Salomos Weibern, nicht aber Salomo, wie der Deuteronomist meint). Deshalb wird Ahabs Massnahme die prophetische Opposition entfacht und dem Prophetenstande zahlreiche Jünger zugeführt haben. Versammelt doch Ahab nach I K 22 in Samarien deren 400. Doch scheinen sie damals noch nicht mit Ahab in ausgesprochener Feindschaft gelebt zu haben. In Samarien weissagt ihm nach I K 22 nur Micha ben Jimla Uebles, er scheint Ahabs eigentlicher Gegner gewesen zu sein, während die übrigen dem wegen seiner Kriegstaten volkstümlichen Könige eher freundlich gesinnt waren. Das Unternehmen gegen Rama in Gilead ist ein nationales, die sein Gelingen weissagenden Propheten wollen Ahab keinenfalls in den Untergang hetzen. Erst unter Ahabs Sohn und zweitem Nachfolger Joram scheint der Riss zwischen der Dynastie und den Propheten unheilbar geworden zu sein. An der Spitze der Verschwörung gegen Omris Haus hat nach II K 9 Elisa gestanden. Er gibt Jehu das Zeichen zum Losschlagen durch einen מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים, d. h. ein Mitglied des Prophetenstandes. Dieser Zug zeigt, dass die Prophetenlegenden die historische Wirklichkeit wiedergeben, wenn sie die Propheten nach Art der späteren Essener, der Derwische oder der Mönchsorden an einzelnen Orten unter der Leitung eines hervorragenden Propheten zusammenleben lassen, II K 2 4—6. Elisa ist nach II K 3 11 Schüler und vertrauter Diener Elias des Thisbiters gewesen und hat Elias Wunderkraft geerbt. Ueber die Beziehungen zu dem Jahveeiferer Jonadab ben Rekab, §§ 17; 23, 1 A., vgl. II K 11 15 ff.

3. Die Elialegende I K 17—19 II K 1 2 irrt, wenn sie den Konflikt zwischen Königtum und Prophetie in die Zeit Ahabs verlegt und Elia zum Führer der Propheten macht. Sie weist dadurch Elia die Stellung an, die später sein Schüler Elisa eingenommen hat. Sie übertreibt die Verbreitung des Baalkultes und die von den Propheten erlittenen Verfolgungen. Der historische Kern wird sein, dass Elia einmal als Gegner Ahabs in den Vordergrund getreten ist. Nach II K 9 25 f., indem er Ahab Jahves Strafe für den an Naboth und seinen Söhnen verübten Justizmord ankündigte. Gegenüber dem Versuche, dem Kulte des Baal von Tyrus neben dem Jahves Platz zu schaffen, scheint er die Alternative: „entweder Jahve oder Baal“ formuliert und hierdurch die Situation geklärt zu haben. Im übrigen wird er wie andere grosse Männer hauptsächlich durch die Wucht seiner Persönlichkeit gewirkt haben.

Nach der Elialegende hat es sich um einen allgemeinen Abfall Israels zu Baal gehandelt. Nur 7000 haben die Kniee vor Baal nicht gebeugt I K 19 18. Elia ist unter den von Ahab und Isebel verfolgten Propheten allein

übrig geblieben 18 22 19 10 14, während 22 26 f. nur von einer Haft Michas weiss und nach II K 10 18 ff. die Baalsverehrer eine kleine Minorität sind. Er überzeugt Israel auf dem Karmel davon, dass Jahve allein Gott ist und lässt 450 Baalspropheten töten. Gegen die Glaubwürdigkeit dieser Darstellung spricht 1. ihr durchgängiger Widerspruch mit den historischen Nachrichten; 2. ihre Zusammensetzung aus kritisch unhaltbaren Wundern, die noch dazu zum Teil bei Elisa wiederkehren (Oelkrug, Erweckung des toten Knaben), vgl. § 95, 1 A.; 3. die plastische Herausarbeitung der Figur Elias, wie sie für eine Sage charakteristisch ist; 4. die nachexilische Herkunft der Elia- und Elisalegenden (vgl. z. B. die Postulierung der Kulteinheit Israels durch die Verwendung von zwölf Steinen zur Reparatur des Altares auf dem Karmel I K 18 31 und die Bestimmung der Tageszeit nach dem Jerusalemer Speisopfer v. 29 wie Esra 9 4 f. Dan 9 21).

4. Die Mittel, welche die prophetische Partei zur Ausrottung des Baalkultes anwandte, sind gerade von frommen Israeliten missbilligt worden. Die Ausmordung der Omriden erscheint (in unlösbarem Widerspruche mit II K 10 30) dem ein Jahrhundert später lebenden Hosea (1 4 f.) als schwere Blutschuld, zu deren Sühne Jahve Israels Staat zerstören wird. Darin spricht sich mit voller Schärfe der Unterschied zwischen der alten Auffassung von Jahve, wie sie Propheten wie Elia und Elisa vertreten haben, und der höheren, weil sittlich orientierten, der sog. schriftstellernden Propheten aus.

## Drittes Kapitel.

## Der vorprophetische Glaube und die vorprophetische Gottesverehrung.

### I. Jahve, der Volksgott.

#### § 25. Bedeutung der Gottesnamen für den Kult. Die besonderen Benennungen Jahves: יְהוָה נִסִּי, יְהוָה שָׁלוֹם, יְהוָה צְבָאוֹת.

Vuilleumier, Rev. de Théol. et de Philos. 1877, avril; 302; Kautzsch, ZAT 6, 17—22, 260, RE[2] XVII 423—427, Art. Zebaoth und Dict. of the Bible, Extra Vol. p. 636 f.; Löhr, Beihefte zur ZAT 4, 37 ff.

1. Ueber die Bedeutung des Namens Jahve vgl. § 14, 2 A. 1. Nach dem Glauben primitiver Völker übt die Aussprache des Eigennamens auf Menschen wie Götter eine gewisse Gewalt aus. Wer den Namen eines Gottes kennt, vermag ihn damit herbeizuziehen und zu beeinflussen. Daher finden sich vielfach Namentabus, weil die Namen zu allerhand Zauber benutzt werden. Hierdurch gewinnt der Name im Denken solcher Völker eine Art Persönlichkeit, er wird zum Doppelgänger des Gottes. Die späteren Schicksale des Jahvenamens machen es wahrscheinlich,

dass ähnliche Anschauungen auch im alten Israel vorhanden gewesen sind, doch lassen sich Einwirkungen derselben auf Kult und Religion erst seit dem 7. Jahrh. belegen, vgl. §§ 119, 2 A. 138, 1. Es ist daher auch von besonderer Bedeutung, dass sich neben Jahve auch mit diesem zusammengesetzte Gottesnamen finden, die mit dem einfachen Jahvenamen nicht gleichwertig sein können. Es sind יְהוָה צְבָאוֹת, יְהוָה שָׁלוֹם, יְהוָה נִסִּי. Sie haben zur Voraussetzung die volkstümliche Unterscheidung der an den verschiedenen Kultstätten des Landes verehrten Jahve, s. § 30.

2. Die häufigste unter diesen Benennungen ist in der uns erhaltenen Literatur יְהוָה צְבָאוֹת. Sie ist, wie aus I S 1 3 11 II S 6 2 18 zu erschliessen, ursprünglich der solenne Name des in der Lade (§§ 18; 56) hausenden Jahve von Silo, der später mit dieser in das Heiligtum in der Davidsburg II S 7 und aus diesem in Salomos Tempel eingezogen ist I K 8 Jer 7 12, und bezeichnet diesen als Kriegsgott. Die Formen יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת und יְהוָה אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת aber sind jüngere Deutungen und zudem vielfach kritisch verdächtig. Gleiches galt an vielen Stellen für das צְבָאוֹת von יְהוָה צְבָאוֹת.

Die ungleiche Verteilung der mit Zebaoth zusammengesetzten Gottesnamen über das AT nötigt zu dem Schlusse, dass sich in ihrem Vorkommen wie bei andern Gottesnamen nicht lediglich der Sprachgebrauch der biblischen Schriftsteller widerspiegelt, dass vielmehr das uns vorliegende Bild durch die Redaktoren, Diaskeuasten und Ueberlieferer erst geschaffen worden ist. Diese mögen צְבָאוֹת an einzelnen Stellen gestrichen (vgl. Jos 6 17 LXX) oder durch Aequivalente ersetzt (vgl. 3 11 18) haben, hauptsächlich aber haben sie (vgl. LXX) das Bild durch Zusatz von צְבָאוֹת verändert. יְהוָה אֱלֹהִים צְבָאוֹת Ps 80 84 verdankt dem Ungeschick eines Redaktors seine Entstehung.

3. Nach dem uns vorliegenden at. Sprachgebrauch kann צְבָאוֹת nur auf die Kriegsscharen Israels bezogen werden, mit denen der in der Lade hausende Jahve ins Feld zog. Schon deshalb geht es nicht an, was wegen der Artikellosigkeit von צְבָאוֹת das nächste wäre, יְהוָה צְבָאוֹת nach Analogie von יְהוָה שָׁלוֹם, יְהוָה יִרְאֶה, יְהוָה נִסִּי (s. u. 3) als einen zum appositionellen Verhältnis gewordenen Satz zu fassen, der ursprünglich ein Bekenntnis zu Jahve enthielt und etwa Kriegsgeschrei war, wie wahrscheinlich die mit El zusammengesetzten Gottesnamen (Jahve ist = streitet wie Heerscharen). Wir werden vielmehr mit der jüdischen Ueberlieferung (vgl. den Einschub von אֱלֹהֵי in den unter 2 erwähnten Formen und die griechischen Uebersetzungen: 'Α τῶν στρατιῶν, ΣΘ τῶν δυνάμεων, letzteres sporadisch auch in LXX)

eine Genetivverbindung anzunehmen haben: der Jahve der Heerscharen, vgl. בֵּית לֶחֶם יְהוּדָה ,יַרְדֵּן יְרֵחוֹ

Die Wortspiele צְבָאוֹת לִצְבֹּא Jes 31 4, צָבָא . . . צְבָאוֹת 13 4 zeigen, dass man aus dem Namen eine Beziehung auf Kriegsscharen herausgehört hat. Auch ist die korrelate Vorstellung, dass die Israeliten Jahves Heerscharen sind, nicht selten, vgl. מַעַרְכוֹת אֱלֹהִים חַיִּים I S 17 26 36, צִבְאוֹת יְהוָֹה Ex 7 4 12 41 (P). Vgl. auch die Amplifikation אֱלֹהֵי מַעַרְכוֹת יִשְׂרָאֵל I S 17 45. Auch stimmt die durch Herder in Umlauf gekommene Deutung auf den Gott der Heerscharen Israels trefflich zum alten Glauben. Der wunde Punkt dieser Erklärung aber ist das Fehlen des Artikels, vgl. Wellhausen, IJG 26 A. 1. — Die uns schon im vorchristlichen Judentum begegnende Deutung auf den von himmlischen Heerscharen umgebenen Jahve (s. o., wobei bei δυνάμεων an die δυνάμεις τῶν οὐρανῶν Jes 34 4, δυνάμεις τοῦ κυρίου Cant. tr. puer. v. 31 gedacht ist), von Neueren vertreten von Delitzsch, ZLK 1874, S. 217—222 und Borchert, StKr 1896, S. 619—642, hat treffliche Analogien in andern alten Religionen, in denen uns Götter als Choregen über den Himmel dahinfahrender Geisterheere begegnen, vgl. H. Usener, Gottesnamen, Bonn 1896, S. 42, aber sie widerspricht dem Sprachgebrauch, in dem das Heer des Himmels nur צָבָא heisst. Das spricht auch gegen die Deutung Wellhausens auf Dämonen (Skizzen und Vorarbeiten V [2] 77) und Schwallys auf Kriegsdämonen (Semit. Kriegsaltertümer S. 5). R. Smends Meinung (at. Religionsgesch. [2] 201—204), der Ausdruck bedeute ursprünglich den Beherrscher der Mächte der Welt (LXX gewöhnlich παντοκράτωρ neben σαβαώθ und δυνάμεων) hat weder am Sprachgebrauch noch am alten Glauben eine Stütze.

4. יְהוָֹה שָׁלוֹם ist nach Ri 6 24 Name des Altares des Jahve von Ophra. Es ist zu vermuten, dass er wie der Altarname יְהוָֹה נִסִּי Ex 17 15 und wie אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל Gn 33 20 (hier מִזְבֵּחַ Korrektur für מַצֵּבָה) und wie die Namen der Kultstätten אֵל בֵּית־אֵל Gn 35 7 יְהוָֹה יִרְאֶה 22 14 (vgl. יְהוָֹה צִדְקֵנוּ Jer 33 16, יְהוָֹה שָׁמָּה Ez 48 35) ursprünglich Name des auf dem Altare verehrten (bzw. in der Mazzebe hausenden) Numens der Kultstätte gewesen ist. Auch diese Namen sind nach Art eines Kriegsrufs gebildet.

## § 26. אֵל, אֵל שַׁדַּי, אֱלֹהִים, אֱלִיל.

1. Da Jahve ein Gott neben andern ist, § 29, so wird er mit denselben Worten bezeichnet, mit denen die Klasse der Götter und jeder einzelne aus dieser Klasse benannt wird. Er ist ein אֵל, was ja bei יְהוָֹה ursprünglich zu ergänzen ist, oder ein אֱלֹהִים. Als Lokalgott ist er der אֵל der betreffenden Kultstätte: Gn 16 13 J 21 33 R (nach J?, עוֹלָם wohl Ersatz), sowie bei E: 31 13 35 1 3 46 3. Diese wird nach ihm benannt 33 20 35 7 E. Ebenso wird er in dichterischer Rede mit diesem allgemeinsten semitischen Ausdrucke für ein unsichtbares Machtwesen benannt, der ur-

sprünglich ein solches Wesen als das an einem Ort zu spürende, dort hausende, als *numen loci* bezeichnet zu haben scheint. In vielen israelitischen Eigennamen, vgl. אֶלְיָדָע, אֶלְיָשִׁיב usw. ist אֵל Stellvertreter für יְהוָה, wie bei andern Semiten für andere Gottesnamen. Als Gott Israels ist Jahve הָאֱלֹהִים oder אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל vgl. weiter § 29.

1. אֵל, als allgemeinste Bezeichnung auch prädikativ gebraucht, kommt weder von אול (Gesenius), noch von אָלָה (Dillmann, de Lagarde), sondern ist ein Nomen kürzester Bildung und von völlig dunkler Etymologie, Stade, Gramm. S. 139. Die Hypothese, es habe in der Heidenzeit einen obersten Gott Ilu gegeben, ist falsch, vgl. Lyon, PAOS 1883, May, S. XXVIII ff., 1887, Oct., XXXII, Unitar. Rev., S. 543 ff. JBL VI 139. Schrader, KAT³ 354. Die Hypothese Lagardes, אֶל bezeichne Gott als Ziel des religiösen Strebens, beachtet nicht, dass אֶל nur die Richtung nach etwas, nicht ein Ziel bezeichnet, und passt zu der religiösen Stimmung der alten Semiten wie die Faust aufs Auge.

2. אֱלֹהִים kommt nicht vom arabischen *'aliha* „ängstlich sein" (Fleischer), das denominiert ist, sondern ist eine Weiterbildung von אֵל, vgl. Nöldeke, SBA 1882, S. 1175 ff., 1884, S. 760 ff.; Nestle, ThStW 1882, S. 243 ff. Es verhält sich zu אֵל, wie mächtiges Geistwesen zu Geistwesen. Die Bedeutung: Gott (im Unterschiede von Geistern, Dämonen usw.) eignet auch ihm von Haus aus nicht, da es auch den Totengeist bezeichnet I S 28 13 Jes 8 19.

3. Daraus, dass אֵל und אֱלֹהִים wie auch אָדוֹן § 29 keine weiblichen Aequivalente haben, folgt nicht, dass dem alten Israel die Vorstellung einer weiblichen Gottheit gefehlt habe, und dass schon deshalb seine Gottesvorstellung von Haus aus von der anderer Semiten grundverschieden gewesen sei (Baethgen, G. Dalman, Stud. zur Bibl. Theol., Berlin 1889, S. 1). Diese Beobachtung ist zunächst ungenau, da בַּעֲלַת בְּאֵר, עֲנָת und der Sprachgebrauch von עַשְׁתֹּרֶת nicht beachtet sind, bei denen nicht feststeht, dass es sich bloss um kanaanitisches Gut handelt. Es ist bei diesem Schlusse übersehen 1) dass אֵל nach seiner Bildung in jene graue Vorzeit zurückgeht, in der die Unterscheidung des Geschlechts durch die spätere, ursprünglich bloss denominierende (vgl. *nom. unit.*), Femininendung noch nicht herausgebildet war, aus der sich nicht wenige *nom. appell.* für Weibliches ohne Femininendung erhalten haben; 2) dass bei אֱלֹהִים die Bildung eines *fem.* grammatisch unmöglich ist; 3) dass אֱלֹהִים nichts spezifisch Männliches hat, da es auch für Göttinnen gebraucht wird I K 11 5 33; 4) dass es recht unwahrscheinlich ist, dass uns alle einst in Israel für Götter und Göttinnen gebrauchte Ausdrücke im AT überliefert worden sind. Es folgt aus der berührten Tatsache nur, was wir auch sonst wissen: 1) dass sich Israel *seinen* Gott immer männlich vorgestellt hat; 2) dass im ältesten semitischen Heidentum die Unterscheidung zweier Geschlechter der Gottheit keine Rolle gespielt hat. Das ist aber ein sehr tiefer und primitiver Stand der Vorstellung, der auch hier wieder im apologetischen Interesse mit einem hohen, d. h. entwickelten, verwechselt wird. Wenn in babylonischen, aramäischen, phönizischen Kulten der Dua-

lismus eine Rolle spielt, so dürfte das aus fremder, nichtsemitischer Einwirkung zu erklären sein.

2. Nach P[g] hat Jahve den Vätern vor Mose seinen Namen nicht kundgetan, sondern sich ihnen als אֵל שַׁדַּי offenbart Gn 17 1 28 3 35 11 48 3 Ex 6 3. Dieser Name findet sich noch Gn 43 14 (R) Ez 10 5 (von Cornill getilgt). Falls Gn 49 25 mit LXX, Sam. וְאֵל שַׁדַּי statt וְאֵת שׁ׳ zu lesen ist, so geht er in vorexilische Zeit zurück und ist für einen von P[g] absichtlich hervorgeholten Archaismus zu halten, vgl. auch die von ihm künstlich gebildeten *nn. popr.* צוּרִישַׁדַּי, שְׁדֵיאוּר. Gebildet ist er durch Zusammensetzung von אֵל mit dem etymologisch undurchsichtigen, nur in junger Literatur (v. Gall, Bileamperikope S. 32 f.) vorkommenden Namen Jahves שַׁדַּי Nu 24 4 16 Ez 1 24 (Gl. vgl. LXX). Jes 13 6 Jo 1 15 Ps 68 15 91 1 Ru 1 20 f., dreissigmal in Hiob, sowie Gn 49 24, falls mit Lagarde, Onom[2] 368 מְשַׁדַּי statt מִידֵי zu emendieren ist.

Aus grammatischen Gründen ist unwahrscheinlich 1. die Ableitung von שָׁדַד *verwüsten*. Das Wortspiel שֹׁד מִשַּׁדַּי Jes 13 6 Jo 1 15 hat nur die Bedeutung einer Volksetymologie. 2. Die Ableitung der jüdischen Tradition von שֶׁ und דַּי ὁ ἱκανός *der Allgenügende*, woraus sich vielleicht die Punktation der Form erklärt. Nöldeke, ZDMG 40, 735 f., 42, 481, will שֵׁדַי oder שַׁדַּי *mein Herr*, G. Hoffmann, Phöniz. Inschr., S. 53—55, שֵׁדַי *mein Dämon* sprechen, wogegen die appositionelle Stellung zu אֵל spricht. Schrader, KAT[3] 357 vergleicht bab. *šadû*. Ueber die Wiedergabe des Wortes durch die alten Uebersetzungen und über andere Etymologien vgl. Holzinger und Dillmann zu Gn 17 1, Valeton, ZAT 12, 10—12, Schwally, ZDMG 52, 148.

3. Zu אֵל gehört wahrscheinlich auch אֱלִיל *Gottesbild* (Syn. פֶּסֶל, מַסֵּכָה Lv 26 1), sowohl von Bildern Jahves Jes 2 8 18 20 10 11 31 7 als heidnischer Götter 19 1 Ez 30 13 etc. gebraucht.

Der *sg.* findet sich nur Jes 10 10 in מַמְלְכוֹת הָאֱלִיל (falls nicht mit Giesebrecht, Beiträge zur Jesaiakritik, Göttingen 1890, S. 72 A. 1, הָאֵל = הָאֱלֹה z. em.). Das Wort fällt wahrscheinlich nur zufällig mit אֱלִיל *Nichtigkeit* (vgl. אַל) zusammen und ist wohl Diminutiv zu אֵל (*lieber Gott, Gottchen*).

## § 27. Die Bezeichnungen מֶלֶךְ, אָדוֹן, אֲדֹנָי, בַּעַל, פַּחַד, דּוֹד.

1. Die Semiten stellen sich ihre Götter als Herrscher vor, die sich die ihnen gebührende Verehrung erzwingen können, und denen die Menschen, ähnlich wie irdischen Herrschern, nur mit noch grösserem Respekt, zu nahen haben. Es hat das die Uebertragung der Ausdrücke מֶלֶךְ und אָדוֹן als Titel und Anruf (ἐπίκλησις) auf semitische Götter und so auch auf Jahve veranlasst, wie umgekehrt die Bezeichnung ihrer Verehrer mit עֶבֶד, vgl. עַבְדֵי אֱלֹהֵי



אָבִיךָ Gn 50 17, עַבְדֵי יְהוָה II K 9 7 10 23, die der einzelnen kultischen Handlung Ex 10 8 26 II S 15 8 wie der kultischen Verehrung überhaupt Jos 24 20 ff. Ri 2 13 I S 7 3 usw. mit עָבַד. Doch lässt sich מֶלֶךְ als Titel, הַמֶּלֶךְ und מַלְכִּי als Anruf aus vorprophetischer Zeit nicht belegen (ältester Beleg Jes 6 5). Beleg für den Gebrauch von מֶלֶךְ als Titel Jahves sind die mit מֶלֶךְ zusammengesetzten Eigennamen, soweit in ihnen מֶלֶךְ auf Jahve geht. Selbstbezeichnung des Betenden ist daher עַבְדְּךָ Ex 4 10, solche der betenden Frau אֲמָתְךָ I S 1 11.

1. Hieraus erklärt sich der Gebrauch von עבד zur Bildung theophorer Eigennamen. Das עֶבֶד entsprechende אָמָה ist nur aus heidnisch-semitischen Eigennamen belegbar. Der religiöse Gebrauch der Ausdrücke עָבַד, עֶבֶד kann in die Wüstenzeit zurückreichen, und auch für אָדוֹן ist dies denkbar, da der Nomade Sklaven hält. Nicht wahrscheinlich ist dies aber bei מֶלֶךְ, da Israel erst in Kanaan mit מְלָכִים in nähere Berührung gekommen ist. Zudem kennt das Hebräische die der Wüstenzeit entsprechende Bedeutung der Wurzel מלך „beraten“ nicht mehr und gebraucht sie nur noch als Denominativ von מֶלֶךְ in der Bedeutung „König sein, werden“. Dass מֶלֶךְ in den Eigennamen אֲבִימֶלֶךְ, אֲחִימֶלֶךְ, אֱלִימֶלֶךְ, נְתַנְמֶלֶךְ, מַלְכִּירָם, מַלְכִּישׁוּעַ immer auf Jahve gehe, ist nicht ohne weiteres sicher. Für den Eliden אֲחִימֶלֶךְ folgt es wahrscheinlich aus den Umständen. Wie es sich erklärt, dass I S 14 3 18 der אֲחִימֶלֶךְ von I S 21 2 אֲחִיָּה heisst, steht dahin. מַלְכִּיָּה begegnet zuerst zu Jeremias Zeit, מַלְכִּיאֵל und מַלְכִּיצֶדֶק scheinen künstlich gebildet zu sein, vgl. § 26 und über den Gott מֶלֶךְ §§ 114, 2. 116, 4.

2. Im spezifischen Sinne ist עֶבֶד יְהוָה und עֶבֶד אֱלֹהִים (bzw. עֲבָדַי, עַבְדְּךָ, עַבְדּוֹ usw.) der Ehrentitel der religiösen Heroen der Vergangenheit, der Patriarchen, Moses, Davids usw., später der Propheten, vgl. das Lex.

2. Wie einen irdischen Herrn oder Vornehmen, so redet der Israelit Jahve mit אדני an, womit in alter Zeit אֲדֹנִי gemeint sein wird, während jetzt אֲדֹנָי von אֲדֹנִים punktiert wird (Syn. אֱלֹהַי, später auch מַלְכִּי, אֵלִי). Die Punktation mit Kamez statt Pathach ist eine rabbinische Schrulle. Dieses אֲדֹנָי findet sich jetzt im at. Texte nicht nur als Anrede, sondern auch da, wo jemand zu einem zweiten von Jahve spricht, z. B. I K 2 26 Neh 4 8, was an den profanen Gebrauch von אֲדֹנִי erinnert, ja sogar statt des Gottesnamens I K 3 10 II K 7 6 u. o. In diesem Falle ist ein ursprüngliches יְהוָה im Text durch אֲדֹנָי verdrängt worden, das im Judentume an Stelle von יְהוָה gebraucht wurde, wie sich אֲדֹנָי auch neben dem Gottesnamen in den Text gedrängt hat, vgl. A. GEIGER, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums. Breslau 1857, S. 261—267. DALMAN a. a. O. S. 26—43.

Insbesondere an vielen Stellen der prophetischen Bücher ist אֲדֹנָי nicht ursprünglich, und die Versionen leisten nicht immer Hilfe. Es ist sogar Ez 13 9 23 49 24 24 28 24 an Stellen eingedrungen, wo Jahve redet. Gn 18 3 (vgl. 19 2) ist fraglich, ob der Verfasser nicht vielmehr אֲדֹנִי oder אֲדֹנָי beabsichtigt hat. Die Eigennamen אֲדֹנִיָּה und אֲדֹנִי־בֶזֶק, אֲדֹנִי־צֶדֶק, אֲדֹנִיקָם, אֲדֹנִירָם, von denen freilich nicht sicher ist, dass sie sämtlich auf Jahve gehen, raten um so mehr zur Annahme, dass man Jahve ursprünglich mit אֲדֹנִי angerufen hat, als sich אֲדֹנִים nur von menschlichen Herrn gebraucht findet. Der Beweis, dass schon der Chronist אֲדֹנָי für Jahve sprach, versucht E. Nestle, Marginalien, Tübingen 1893, S. 16 f.

3. Ebenso haben die alten Israeliten das Syn. von אָדוֹן das gemeinsemitische בַּעַל, das die Gottheit als Eigentümer einer Lokalität bezeichnet, für Jahve gebraucht, wie dies die Eigennamen der ältesten Zeit beweisen. Während aber die Verwendung von אָדוֹן und מֶלֶךְ bei andern Semiten den hebräischen Sprachgebrauch nicht gestört zu haben scheint, ist בַּעַל wohl infolge der Kämpfe gegen den Baal von Tyrus später aus dem Sprachgebrauche ausgemerzt worden.

Das von heidnischen Göttern gebrauchte בַּעַל scheute man sich in jüdischer Zeit aus demselben Grunde auszusprechen, aus dem der Name des Teufels vermieden und durch Euphemismen ersetzt wird. Man sprach dafür בֹּשֶׁת. Es ist dies vielfach auch in die Ueberlieferung der mit בַּעַל gebildeten Eigennamen eingedrungen. Solche sind: יְרֻבַּעַל (II S 11 21 יְרֻבֶּשֶׁת), אֶשְׁבַּעַל, Sauls Sohn und Nachfolger I Chr 8 33 9 39 (in Sam. אִישְׁבֹּשֶׁת, LXX noch in einem Teil der HHSS Εισβααλ), מְרִיבַעַל Sohn Jonathans I Chr 9 40 (dafür II S 4 4 u. ö., מְפִיבֹשֶׁת LXX Μεμφιβααλ neben Μεμφιβοσθε); בַּעַל חָנָן Beamter, Davids I Chr 27 28; בְּעַלְיָה Krieger Davids 12 5; בְּעֶלְיָדָע Sohn Davids I Chr 14 7 = אֶלְיָדָע II S 5 16. Vgl. Nöldeke, ZDMG 15, 809; Kuenen, Godsdienst, I 401; Wellhausen, Text d. Büch. Sam., Göttingen 1869, S. 30 f., und in Bleek, Einleitung[6], S. 593 f.; W. R. Smith, Prophets, S. 171, 408; Dillmann BMB, 1881 (16. Juni).

4. Ob ein lokaler Kultgebrauch und was für einer der Bezeichnung des Jahve von Beerseba mit פַּחַד יִצְחָק Gn 31 42 53 (E) zu Grunde liegt, ist nicht zu ermitteln.

5. Nach § 15, 3 A. 1 stellt es ein Ueberlebsel aus der vormosaischen Religion Israels vor, wenn Jahve in Eigennamen als אָב, אָח und, falls עַמִּיאֵל, דּוֹדִי auf Jahve gehen, auch als עַם, דּוֹד bezeichnet wird. Ob man den ursprünglichen Sinn dieser Namen noch empfunden hat, ist nicht zu sagen. Ausserhalb solcher lässt sich nur דּוֹד als Benennung Jahves nachweisen Jes 5 1.

G. Hoffmann, ZAT 3, 121, em. Am 8 14 דֹּדְךָ בְּאֵר שֶׁבַע statt דֶּרֶךְ ב׳ ש׳. Vielleicht liegt dies Wort auch in דודה Mes. Z 12 vor.

## § 28. Die vorprophetische Gottesvorstellung und ihr Verhältnis zur jüdischen und christlichen.

1. Nach gemeiner Auffassung sind die jüdische und christliche Gottesvorstellung identisch und im AT und NT dieselbe Gottesvorstellung enthalten. Diese Auffassung wird der Tatsache nicht gerecht, dass das Christentum im historischen Jesus, in seiner Predigt und seinem Leben eine besondere Offenbarung über das Wesen und den Willen Gottes besitzt, und in seiner Gottesvorstellung inhaltlich über die des Judentums hinausgeht, sofern es Gott als die Liebe und als Vater auffasst, beides sich an der Idee des Gottesreiches verdeutlicht und aus der historischen Erscheinung Jesu und dem Inhalte seines Lebens erhebt.

2. Doch enthält die gemeine Vorstellung ein wichtiges Wahrheitsmoment, sofern die Offenbarung in und durch Jesus sich zu der Gottesvorstellung des Judentums nicht gegensätzlich verhält, sondern eine Ergänzung und Vervollkommnung dieser bedeutet. Daher teilt die christliche Gottesvorstellung mit der jüdischen wichtige und charakteristische Merkmale, die sie als historisches Erbteil aus dem Judentum überkommen, nicht neu produziert hat. Sie bestehen darin, dass Gott als überweltlicher Geist, als Weltschöpfer und Welterhalter, daher als ewig, allmächtig und allwissend, und als sittlich heilig, d. h. nach den vollkommensten Massstäben handelnd aufgefasst, und dass weiter vorausgesetzt wird, dass seine Weltschöpfung und Welterhaltung im Dienste eines Heilsplanes steht, den er mit der Menschheit vor hat, und auf ein Reich abzielt, zu dem alle Menschen berufen sind.

3. Es ist nun eines der wichtigsten Resultate der neueren Untersuchungen, dass sich die jüdische Gottesvorstellung durch einen historischen Prozess aus älteren, unvollkommeneren Vorstellungen gebildet hat. Die Gottesvorstellung des alten Israel ist eine andere als die des Judentums, insbesondere gilt dies von der der vorprophetischen Zeit, da die wirksamsten Anstösse zur Umbildung des alten Gottesglaubens von der Predigt der Propheten ausgegangen sind. Nach einem Gesetze religiöser Entwicklung fliesst die vorprophetische Gottesvorstellung nicht rein aus der Religionsstiftung Moses. Sie enthält Rudimente aus vormosaischer Zeit, und auf Jahve sind nach § 20 Vorstellungen übertragen worden, die ursprünglich von den Elohim des Landes galten. Die vorprophetische Gottesvorstellung wird durch die

folgenden Züge charakterisiert: 1) Jahve, der Gott Israels, wird innerweltlich vorgestellt. Ueberweltlich ist er nur, sofern er in seinem Machtbereich höchste Macht ist. 2) Er ist Landesgott, nicht Weltgott (§ 29) und hat 3) andere Götter neben sich. 4) Jede Beziehung Jahves auf Weltschöpfung und Welterhaltung fehlt schon um deswillen. Zudem ist der Korrelatbegriff des Universums noch nicht entwickelt. Darüber, wie die den Menschen umgebende Natur entstanden ist und sich hinsichtlich ihres Ursprunges zu Jahve verhält, wird nicht nachgedacht. Dem religiösen Glauben genügt es, zu wissen, dass Jahve in der Natur mächtig waltet, seine Verehrer gegen sie in Schutz nimmt, ihnen zur Herrschaft über sie verhilft. Naive Betrachtung kann sich vom Standpunkte des Glaubens Israels ebensogut dabei beruhigen, dass die Dinge um uns immer gewesen sind, wie bei dem Gedanken, dass sie Jahve gemacht habe. Das ist aber kein Schöpfungsglaube, vgl. § 38. 5) Als Gott neben Göttern (§ 29) ist Jahve im strengen Sinne weder allmächtig noch allwissend (§ 33). 6) Jahve hat zwar sittliche Züge, aber nicht sittlichen Charakter (§ 35). Die Vorstellung von der sittlichen Heiligkeit Jahves ist sehr schwach entwickelt, sie wird nahezu verdeckt a) durch den Gedanken an seine physische Heiligkeit (§§ 34; 37) und seine Macht (§ 36), b) durch die Voraussetzung, dass sich Israels Sitte und Jahves Wille decken (§ 35). Für Glauben und Frömmigkeit des Volkes sind die beiden Pole a) die Vorstellung von Jahve dem Landesgott, dem Schenkgeber aller Güter des Landes wie aller guten Gaben. Hieran knüpft die lichte und fröhliche Seite des Kultes an, sofern er ein Geschenk an die Gottheit vorstellt. b) Die Vorstellung von Jahves Unnahbarkeit und Heiligkeit. Hieran knüpft die düstere und ernste Seite der Religion an, der Kult, sofern er sühnt.

4. Es ist deutlich, dass die unter 3 beschriebene altisraelitische Gottesvorstellung trotz ihrer Unvollkommenheit doch bereits den Keim der jüdischen Gottesvorstellung enthält. Denn 1) Jahve ist als Geistwesen gefasst, welches 2) über den Menschen schlechthin erhaben ist. 3) Man glaubt, dass Jahves Wille auf das Beste Israels gerichtet ist. 4) Jahves Verhältnis zu Israel wird als ein ausschliessendes empfunden. Damit ist der Keim des Glaubens an *einen* Gott gegeben. 5) Man glaubt, dass Jahve überall Israel zur Hilfe erscheint. Er ist also soweit allmächtig und allwissend, als der religiöse Glaube dieses Gedankens bedarf.

Aus dem unter 1—4 Entwickelten ergibt sich: 1. inwieweit die alte Anschauung, dass AT und NT dieselbe Gottesvorstellung enthalten, ein Wahrheitsmoment in sich trägt. Sie beruht zunächst auf einem religiösen Urteile, und ihr Wert ist ein religiöser. Sie ist eine dem gemeinen Verständnis zugängliche Formel für die historische Tatsache, dass sich die christliche Gottesvorstellung an die jüdische anlehnt und diese sich aus der israelitischen entwickelt hat; 2. dass es für die theologische Betrachtung notwendig ist, dass man sich nicht nur der Einheit, sondern auch der Unterschiede in diesen Vorstellungen bewusst werde und die in ihnen vorliegende Entwicklung verstehen lerne. Denn nur so wird erkannt, inwieweit jene alte Anschauung tatsächlich berechtigt ist, und Verkennungen des eigentümlichen Wertes und Inhaltes der christlichen Gottesvorstellung vorgebeugt.

## § 29. Der Volks- und Landesgott Jahve und die ausländischen Götter.

A. Kuenen, Jahve and the other Gods. Theol. Rev. No. LIV, Manchester, July 1876; W. Graf Baudissin, Studien zur sem. Religionsgeschichte, Leipzig 1876, I 47—177.

1. Durch Moses Werk war der Sinaigott Jahve zum Volksgott, durch die Einwanderung in Kanaan zum Landesgotte Kanaans geworden, d. h. zu dem Gotte, der in Kanaan waltet Gn 27 27—29 II S 21 1ff., vgl. 1 K 17 1 18 1 Hos 2 4ff., vgl. § 20. Die Vorstellung vom Volksgott Jahve ist sonach älter als die vom Landesgott, beide aber konvergieren in dem Glauben, dass Jahve Israel im Besitze des Landes erhält, es in ihm gedeihen lässt und ihm gegen seine Feinde hilft, s. § 32.

2. Als Volksgott ist Jahve אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל Ex 5 1 u. o., oder der Gott in Israel I K 18 36 II K 1 3 6 oder im Munde Fremder und im Gespräche mit solchen אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים Ex 3 18 5 3 7 16 10 3. Als Volksgott heischt er von jedem Israeliten, dass er ihm in den von Sitte und Brauch vorgeschriebenen Formen dient, als Landesgott von jedem Bewohner seines Landes, dass er seine Ordnungen nicht stört, ihn als Landesherrn anerkennt und das מִשְׁפַּט אֱלֹהֵי הָאָרֶץ respektiert II K 17 26 ff. Doch scheint es, dass in ältester Zeit den Fremden auch in Jahves Lande eigene Kulte ihrer Götter gestattet gewesen sind I K 11, vgl. Bertholet a. a. O. S. 368 und Nachtrag. Darüber, wie weit neben der Verehrung des Volksgottes den Israeliten im Lande die Verehrung anderer Numina mit besonderen Wirkungssphären (kanaanitische Kulte, Familienkulte, Weiberkulte usw.) erlaubt gewesen ist, fehlt nach § 20 jede sichere Ueberlieferung.

1. Ein poetisches Aequivalent von אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל ist אֱלֹהֵי שֵׁם Gn 9 26. Dagegen besagt es mehr, wenn in der Vätersage Jahve der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs oder der Gott der Väter heisst. Diese Benennungen sind Ausdruck des Glaubens, dass Jahve Israel von uran als Volk erwählt hat und sein Gott gewesen ist. Ueber die ursprüngliche lokale Bedeutung der Ausdrücke Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs vgl. § 30.

2. Leider erlaubt uns der Zustand unserer Quellen (vgl. § 13) kein sicheres Urteil darüber, 1) auf welchem Wege und durch welche Prozesse der nach § 19 vorauszusetzende Anspruch Jahves auf alleinige Verehrung sich gegenüber der vormosaischen Religion und den Kulten Kanaans durchgesetzt hat, vgl. § 20; 2) inwieweit man geglaubt hat, dass ausser Jahve in Kanaan noch andere elohimische Wesen walten.

3. Als Landes- und Volksgott steht Jahve im Gegensatz zu den Göttern der andern Länder, den אֱלֹהֵי הַנֵּכָר oder ausländischen Göttern Gn 35 2 Jos 24 20 23. Die beiden Gegensätze „Gott und Götzen“ und „Gott und Nichtgötter“ kennt das alte Israel noch nicht. Auch der die übrigen Götter hinunterdrückende Gegensatz: „Jahve und die אֱלֹהִים אֲחֵרִים“ ist erst ein Produkt der prophetischen Bewegung. Die ausländischen Götter haben für den alten Israeliten reale Existenz. Er ist theoretischer Polytheist, sein Jahve ist nur einer der unbestimmt vielen Elohime, die auf Erden walten und Kult empfangen. Nur so erklärt sich, dass er einen Eigennamen trägt. Was uns von der unausrottbaren Neigung Israels, zu andern Göttern abzufallen, erzählt wird, setzt so gut wie das Verbot, andern Göttern neben Jahve zu dienen, Ex 20 3, den Glauben an die reale Existenz der fremden Götter voraus. Ihr Machtbereich sind die Länder der Völker, die ihnen dienen. Sie haben diese ebenso durch ihre Götter erhalten, wie Israel Kanaan durch Jahve Ri 11 24. Jahve ist Israels Gott wie Kemosch der Moabs, Milkom der Ammons 1 K 11 33, Baal Sebub der Ekrons II K 1 2 ff. Die Existenz anderer Völker mit andern Sitten und Kulten beweist die Existenz anderer Götter.

4. Hieraus erklärt sich 1) dass der Kult Jahves an das Land Kanaan geknüpft ist II S 15 8 II K 5 15 ff.; 2) dass sich der alte Israelit im Auslande fern von Jahves Antlitz I S 26 20, vgl. Gn 4 14, und unter dem Einflusse anderer Götter stehend empfindet, weshalb er, wie der in Israel lebende Fremde Jahve, dort fremden Göttern dient I S 26 19 und zum praktischen Polytheisten wird. Infolge eines Zornausbruches des Landesgottes Kemosch scheitert Israels Angriff auf Mesa II K 3 27.

Die Vorstellung, dass die Verehrung der einzelnen Götter an den Aufenthalt in Volk und Land geknüpft ist, hat sich bis in späte Zeiten zäh

behauptet, vgl. Ru 1 15 2 12. Der Jahveeiferer Elia verkehrt in Phönizien auf das unbefangenste mit den Verehrern Baals. Man kann ja auch im Auslande nicht leben, ohne in Beziehung zu den Landesgöttern zu treten, schon Essen und Trinken vermittelt das. Eine Umbildung der alten Vorstellung ist das Theologumenon, dass Jahve sich Israel vorbehalten, die übrige Menschheit aber nach der Zahl der Gottessöhne in Völker geteilt hat Dt 32 8f. (l. 8b mit LXX אֵל statt יִשְׂרָאֵל).

5. Nach zwei Seiten zeigen sich Ansätze zu einer höheren Auffassung der Macht Jahves. Einmal stellt man sich vor, dass Jahve tapferer und mächtiger ist als andere Götter, wie man Israel für tüchtiger hält als andere Völker (Abraham neben Lot, Jakob neben Esau und Laban). Wider seinen Willen in das Land der Philister und in das Haus Dagons gebracht, spielt er diesem wie den Philistern auf das Uebelste mit und zwingt die Philister zur Freilassung und Sühne I S 5 6. Dann aber weiss sich fromme Empfindung überall und immer von Wirkungen Jahves betroffen. Diese Stimmung bildet einen festen Punkt im Selbstbewusstsein und schwindet bei einer Reise ins Ausland nicht. Auch in dem dort Erlebten erkennt ein frommer Israelit die Hand seines Gottes Gn 41 16 51f. 42 21 45 7ff. E. Er glaubt, dass sein Gott mit ihm in das fremde Land zieht, um ihn zu schützen Gn 28 15 J 39 2ff. JE 46 4 E, oder dass er seinen Engel mitschickt 24 7 J. Jahve gibt Elieser in Mesopotamien Vorzeichen 24 12ff. J, belohnt die ägyptischen Hebammen für ihre Gottesfurcht Ex 1 20 E, zwingt Pharao, sein Volk zu entlassen, schickt seinen Engel, um Israel aus Aegypten zu befreien Nu 20 16 E. Der Glaube kann Israel und Jahve nicht trennen.

## § 30. Jahve ist einer.

1. Sofern der alte Israelit an einen Gott glaubt und einen Gott verehrt, bedeutet dies nach § 29 nicht, dass er meint, allein Jahve existiere, oder nur Jahve verdiene Kult, sondern lediglich, dass er in Israel alleiniger Helfer und Herr aller Dinge sei. Insofern ist er im Lande praktischer Monotheist, übt Monolatrie.

2. Unzweifelhaft ist im alten Israel als ein Erbe aus der Vergangenheit, s. § 20, die Neigung sehr stark entwickelt gewesen, die an den verschiedenen Kultstätten verehrten Jahve zu unterscheiden und den einzelnen besondere Wirkungssphären beizulegen. Hinter ihnen stecken nämlich von Haus aus verschiedene Gottesgestalten, vgl. die Marien und Heiligen der katholischen Kirche. Nur hieraus erklärt sich: 1) dass man doch

wohl je nach dem zu erreichenden Zweck bald zu dieser bald zu jener Kultstätte pilgert; 2) dass die Objekte des Kultes, die als Sitze des mit dem Volksgott Jahve identifizierten lokalen El anzusehen sind, besondere Namen tragen, und dass sich verschiedene Namen für Jahve finden, §§ 25 ff., s. A. 1. Dennoch ist es nicht zu einer Verselbständigung dieser lokalen Jahve gekommen, vielmehr hat sich der Gedanke siegreich behauptet, dass wie Israel so auch Jahve einer ist Dt 6 4. Dieser eine Jahve ist an allen diesen Orten אָכֵן יֵשׁ יְהוָה בַּמָּקוֹם הַזֶּה Gn 28 16. Mit der Vorstellung, die man sich von dem Lokalgotte machte, verband sich eben die andere, dass er der Gott war, der Israel geschaffen und ihm Kanaan gegeben hatte. Der historische Charakter der Religion Israels hat es verhindert, dass die absorbierten Lokalkulte auf jahvistischer Stufe in einer polytheistischen Entwicklung wieder auflebten.

1. Man unterscheidet nach Gn 31 13 den Gott von Bethel, nach Am 8 14 den von Dan und von Beerseba (s. § 27, 5), nach Gn 21 33 ist dieses der אֵל עוֹלָם. Ebenso spiegelt deutlich die Vätersage die volkstümliche Unterscheidung wider. Der Jahve von Beerlachajroi ist der Gott, der mit Hagar gesprochen hat Gn 16 13, der von Hebron hat sich Abraham kund getan 12 7 18 1 ff., der von Bethel zuerst mit Jakob im Traume geredet.

2. Der Satz Dt 6 4 יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד ist wahrscheinlich viel älter als die Stelle, die ihn uns bewahrt hat. Er bedeutet: *Jahve, unser Gott, ist ein Jahve,* eben deshalb fordert er Israels ungeteilte Hingabe (v. 5). Es ist unnatürlich, zu übersetzen: *Jahve ist unser Gott, Jahve ist einer* oder *Jahve unser Gott, Jahve ist einer* (Ewald, Oehler), da ein Grund, Jahve zu wiederholen, nicht vorliegt, und falsch, ihn zu deuten: *Jahve ist unser Gott, Jahve allein (Ibn Esra, Steuernagel),* da dies nicht אֶחָד, sondern לְבַדּוֹ heissen würde (I Chr 29 1, f. d. T. r. vgl. LXX, *einer, den Elohim erwählte,* ist keine Parallele), oder in ihm den Gedanken zu finden, dass es nur einen Gott gebe, was gleichfalls anders heissen würde, vgl. Dillmann und Driver z. St.

## § 31. Jahve geistiges Personenwesen. Anthropopathische und anthropomorphische Gottesvorstellung.

Jahve ist Person und Geist, womit aber nicht gegeben ist, dass er unstofflich vorgestellt würde, denn der Gegensatz zwischen Stoff und immateriellem Geist ist noch nicht erfasst, vgl. § 90, 3. Wie die andern Elohim, vgl. Gn 6 3, denkt man sich ihn entweder als רוּחַ, d. h. als luftähnliches Fluidum Jes 31 3, dies, sofern er sich Naturmalen und Menschen einkörpert (§§ 43; 57 ff.), oder als feurige Erscheinung, dies, sofern sein כָּבוֹד in der Wetter-

wolke erscheint, vgl. § 40. Daher kann Jahve gesehen werden Ex 33 18ff. Nu 14 14. Da sich der Mensch nun geistige Personenwesen nur nach Analogie seines eigenen Geistes vorstellen kann, so ist damit notwendig anthropomorphische und anthropopathische Vorstellung gegeben. Anthropopathische, denn Jahve ist als geistiges Personenwesen ein denkendes, fühlendes, wollendes Wesen. Anthropomorphische, weil man ihm mangels der Vorstellung des Immateriellen eine diesen seelischen Regungen entsprechende Leiblichkeit beilegt. Indem man vom Gott die für das Tun und Leiden des Menschen geprägten Bilder und Phrasen gebraucht, stellt sich das von selbst ein. Er sieht und hört, so hat er Augen Gn 38 7 Dt 11 12 und Ohren Nu 11 1 18 14 28. Er spricht, so hat er einen Mund 12 8 Jes 1 20. Er denkt, bekümmert sich, will, so hat er ein Herz Gn 6 6 8 21 Jer 7 31 Jes 63 4, das sich, wenn er von Schmerz ergriffen wird, in ihm umdreht Ho 11 8. Er zürnt, so entbrennt seine Nase II S 24 1 u. o., seine Lippen sind voll Grimms Jes 30 27. Er schlägt, so hat er Hand und Arm Ex 6 6 Dt 4 34 Jes 5 25. An der Kultstätte sieht man sein Antlitz (§ 46, 1), und er erscheint in Menschengestalt (§ 42). Insbesondere hat Jahve wie der Mensch eine im Atem (daher נָשַׁב Jes 40 7, נָשַׁף Ex 15 10 und der Sprachgebrauch von אַף) sinnenfällig werdende, stoffliche רוּחַ Jes 30 28. Der Atem des zornigen Jahve vernichtet, der ungeduldige Jahve ist kurzatmig קְצַר רוּחַ Mi 2 7 (so zu punktieren).

1. Dass Jahve רוּחַ, d. h. luftähnliches Wesen ist, und dass er רוּחַ, d. h. Lebensluft hat, sind sonach zwei Vorstellungen von verschiedener Herkunft und Bedeutung, ja sie widersprechen einander. Denn dass Jahve רוּחַ *hat*, setzt voraus, dass er auch einen Körper hat; dass er רוּחַ *ist*, negiert dies. Dass er Geist ist, hängt mit der physiomorphischen (§ 37), dass er Geist hat, mit der anthropomorphischen Gottesvorstellung zusammen. Doch mussten sich beide Vorstellungskreise notwendig beeinflussen und verschmelzen, vgl. § 43. Die Vorstellung, dass die Winde Jahves רוּחַ, Lebensluft = Atem, sind Ex 15 8 10 Jes 11 15 40 7 59 19 Hi 26 13, ist vielleicht alt, aber aus alter Zeit nicht zu belegen.

2. Für die religiöse Empfindung ist im Unterschiede vom theologischen Denken Jahve notwendig Person, da er sonst ungeistige Naturkraft und als solche dem Menschen inferior wäre. Religiöses Denken denkt daher anthropopathisch und anthropomorphisch. Die von der Prophetie ausgehende Umbildung und Vertiefung der Gottesvorstellung hat gerade bei der anthropopathischen und anthropomorphischen Vorstellung angeknüpft. Daher begegnet uns der entsprechende Sprachgebrauch in der prophetischen und nachprophetischen Literatur noch häufiger als in der vorprophetischen, in der er zum Teil auf fremden Einfluss zurückgeht, so in J Gn 2 3 6—9. Das

NT bewegt sich auf der Linie des religiösen Sprachgebrauchs der Prophetie und des Judentums.

## § 32. Jahves Treue. Jahve als Kriegsgott.

1. Von Jahve als seinem Gott erwartet Israel, dass er sich ihm freundlich, treu und zuverlässig erweist und es vor andern Völkern bevorzugt. Aber freilich hat man das Bewusstsein, dass man bei einem unberechenbaren Machtwesen, wie ein Gott ist, darauf nicht sicher rechnen kann. Abbild Jahves in seinem Verhältnis zu Israel ist der den Vätern seine Verheissungen erfüllende, ihnen חֲסָדִים Gn 32 11 Huldbeweise, חֶסֶד וֶאֱמֶת Liebe und Treue erweisende Jahve 24 27 II S 2 6. Die Kehrseite dieser Treue ist Jahves Grimm gegen Israels Feinde. Jahve ist Israels חָסִיד Dt 33 8. Er befiehlt ihm, die Aegypter zu bestehlen Ex 12 35f.

חֶסֶד und אֱמֶת gehen ursprünglich auf menschliches Verhalten Gn 24 49 39 21 u. o. אֱמֶת allein findet sich in alten Texten so wenig wie אֱמוּנָה von Jahve ausgesagt. Dt 32 4 ist nachprophetisch. Die Liebe Jahves zu Israel wird erst in späterer Zeit stärker betont. רַחֲמִים, Mitleid, wird Jahve nur an der einen alten Stelle II S 24 14 beigelegt, רחום hat zuerst JE[R], חַנּוּן BB. Noch später beginnt die Verwendung von אָהֵב. — צִדְקוֹת יהוה Ri 5 11 bedeutet wahrscheinlich ursprünglich die Siege Jahves (§ 35, 1 A. 2), nicht die Beweise seines rechten Verhaltens als Volksgott, was es I S 12 7 bedeuten mag, falls nicht an dieser Stelle mit LXX צִדְקַת zu lesen ist.

2. Jahves Treue gegen Israel zeigt sich daher vornehmlich darin, dass er mit ihm ins Feld zieht Ri 5 1ff. 23 II S 5 24, vgl. § 35, 1 A. 2. Er ist eben von Anfang an wesentlich Kriegsgott, vgl. §§ 20, 7; 25, 2. 3 und den חֵרֶם, § 78. Israels Kriege sind seine Kriege Ex 17 16 Nu 21 14 I S 18 17 25 28 30 26. Jahve ist im Lager Israels anwesend Dt 23 10ff. Sichtbaren Ausdruck findet dieser Glaube in der Gewohnheit, die Lade mit ins Feld zu nehmen, vgl. §§ 18; 56, 2. Vgl. II S 11 11 15 24ff. und besonders בָּא אֱלֹהִים אֶל־הַמַּחֲנֶה I S 4 7.

## § 33. Jahves Macht und Wissen.

1. Jahve wird zwar nicht als allmächtig und allwissend im christlichen Sinne vorgestellt, das wäre nur möglich, wenn er als Weltgott vorgestellt würde. Aber er ist schlechthin übermenschlich nach Macht und Wissen, allmächtig, weil höchste Macht in seinem Machtbereich (גְּבוּלוֹ I S 6 9), und weil der religiöse Glaube sich nicht vorstellen kann, dass er etwas nicht vermöge. Er ist

höchste Macht und höchster Wille in Israel, die Summe aller im heiligen Lande beobachteten Kraftwirkungen, die man von Menschen nicht ableiten kann und von andern Geistwesen abzuleiten sich scheut, aber Urheber auch aller der menschlichen Taten, die übermenschlich erscheinen. Bei seinem Streite mit Sisera helfen ihm die Sterne und der Kischon Ri 5 20 f., bei seinem Erscheinen bebt die Erde v. 4. So haben sich die Sprichwörter gebildet: „*sollte Jahve ein Ding zu schwierig sein*“ Gn 18 14 und: „*für Jahve gibt's kein Hindernis, zu helfen mit viel oder wenig*“ I S 14 6. Seine Macht beweist Jahve daher, indem er Wunder tut, und da man von Naturgesetzen nichts weiss, lebt man in einer Welt voller Wunder. Vor allem werden alle irdischen Katastrophen (Erdbeben, Sodom und Gomorrha) und alle Kalamitäten (רָעָה wie Hungersnot, Seuchen, Misswachs) auf ihn zurückgeführt, s. § 36. Deshalb, wegen der Verknüpfung mit der Vorstellung von Gottes Heiligkeit, und weil man noch nicht weiss, dass Gott seine Macht nur zur Erreichung der höchsten und vollkommensten Ziele gebraucht, hat der Gedanke an Jahves Macht einen unheimlichen und bedrückenden Charakter. Er steht aber durchaus im Vordergrunde der vorprophetischen Gottesvorstellung.

2. Das Orakelwesen zeigt, dass man Jahve ein Wissen um alle möglichen verborgenen und zukünftigen Dinge zugetraut hat. Insoweit wird er in dem Masse als allwissend empfunden, wie der religiöse Glaube dieses Gedankens bedarf. Daneben zeigt sich aber, dass man ihn, teilweise wohl infolge anthropopathischer Vorstellung, nicht als schlechthin allwissend vorgestellt hat. Die Gedanken der in sich hineinlachenden Sara errät er zwar Gn 18 12 ff., aber er muss nach Sodom gehen, um sich durch den Augenschein davon zu überzeugen, ob das in seine Ohren gedrungene Gerücht von der Verderbtheit dieser Stadt recht hat v. 21, vgl. auch Gechasis Tun II K 5 24.

## § 34. Jahves Heiligkeit.

W. Graf Baudissin, Studien II 1—126; Smith², S. 140 bis 152. Deutsche Uebers. S. 102—161.

Bei Jahves Heiligkeit denkt Israel nicht an Jahves sittliche Erhabenheit, sondern an seine Unverletzlichkeit und Unnahbarkeit und an seine Machtfülle, die sich zu jeder Zeit Respektierung seines Willens und seiner Prärogativen zu erzwingen und sich vor unwillkommenen Berührungen und vor Belästigungen zu

sichern weiss, vgl. insbesondere I S 6 20. Heiligkeit ist eine Eigenschaft der göttlichen Natur, nicht eine ethische. Dass Jahve „heilig“ קָדוֹשׁ ist, zeigt sich da, wo er sich in der Natur offenbart, hinter Naturdingen, die daher gleichfalls heilig sind, gespürt wird und zum Menschen in Beziehungen tritt Jes 6 3. Daher regelt die Rücksicht auf seine Heiligkeit die Beziehungen Israels zu Jahve, den Kult und insbesondere den Verkehr an den Kultstätten. Dinge, hinter und in denen Jahve ist, die Jahve gehören, oder mit denen er in Berührung gekommen ist, können von Menschen überhaupt nicht oder nur mit bestimmten Einschränkungen und unter bestimmten Vorsichtsmassregeln berührt und benutzt werden. Nichtbeachtung dieses Umstandes entfesselt Jahves Zorn und bringt dem Unvorsichtigen Vernichtung I S 6 19 f. (LXX) II S 6 7.

Es ist wahrscheinlich, dass קָדוֹשׁ und קֹדֶשׁ zunächst zur Bezeichnung von Sachen und Personen gedient haben, in denen sich ein Gott manifestiert, oder die zu ihm gehören, und auf denen daher ein Tabu liegt, s. § 49, 1, und erst von da aus auf den Gott selbst übertragen worden ist, vgl. § 35, 1 A. 2. Ueber קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל vgl. § 112, 2. Dass der Gedanke der Heiligkeit kein ethischer ist, zeigen קָדֵשׁ, קְדֵשָׁה. Bei der Heiligkeit Jahves ist weder an die Erhabenheit über die Welt gedacht (Oehler), noch an die Gegensätze „himmlisch“ und „irdisch“ angeknüpft (Baudissin a. a. O. S. 269). Es ist deutlich, dass in der Vorstellung von der Heiligkeit Jahves sich starke Reste semitischen Heidentums erhalten haben, hierüber weiter § 49.

## § 35. Jahve Hüter von Recht und Sitte, aber nicht gerecht.

1. Die Idee der Gerechtigkeit Gottes, d. h. der Glaube, dass Gott nach einem festen, in seinem Wesen begründeten Massstabe die Sünde straft und das Gute belohnt, und mit allen seinen Handlungen sittliche Ziele verfolgt, musste dem Jahveglauben des alten Israel noch fehlen. Die Vorstellungen von Jahve dem Volksgott, von seiner Heiligkeit und Macht, verhindern, dass man an seine Taten den Massstab anlegt, ob sie gerecht seien.

1. Als Volksgott tritt Jahve für Israel ein, auch wo dieses von Schuld nicht frei ist; so für Abraham gegen Abimelech Gn 20. Als „heiliger Gott“ straft er die seine Ehre Antastenden mehr als Beleidigter denn als unparteiischer Richter. Der unschuldige Abimelech erfährt schwere Heimsuchung und muss, um geheilt zu werden, die Fürbitte Abrahams nachsuchen, der ihn belogen und dadurch ins Unglück gebracht hat. Jahves Zorn brennt gewaltig und verzehrt Schuldige wie Unschuldige II S 21 24. Eben darin, dass er gewaltige, mit den Sündern auch Fromme vertilgende Katastrophen verhängt, erkennt man sein göttliches Wesen. Gn 18 23—32 ist nicht vorprophetisch. Jahve ist völlig unbeschränkt darin, ob er die Sünde übersehen oder auf sie hinsehen (פָּקַד), ihrer sich erinnern (זָכַר) will.



Wann und wie er seinem Zorne freien Lauf lässt, ist unberechenbar: er selbst wählt sich Zeit und Stunde Ex 32 34 (J) II S 21 24. Ebenso lohnt er, wie und wann er will. Seine Sache ist es, ob und wann er freundlich auf jemanden blickt und seiner gedenkt Gn 21 1 30 22, jemands Gebet erhört, jemands Hilfegeschrei vor seine Ohren kommen lässt, auf jemands Elend schaut, oder sein Angesicht verbirgt (הִסְתִּיר) und seine Augen verhüllt (הֶעְלִים), so dass er nicht sieht noch hört. Die Vorstellung von Jahve ist durchaus an seiner Heiligkeit und Macht orientiert.

2. Die Wurzel צדק (Ggsz. רשע, חטא, Syn. ישר, תמם) bedeutet ursprünglich nicht *gerecht sein*, aber auch nicht *normgemäss sein*, so E. Kautzsch, Ueber die Derivate der Wurzel צדק, Tübingen 1881, sondern als positives Synonym zu dem negativen נקה, נקי, *siegen*, was vom Krieg auf den Rechtsstreit übertragen wurde. Wenn von Jahve Derivate dieser Wurzel gebraucht werden, so beruht das wie bei den Derivaten der Wurzel קדש, vgl. § 34 A., auf Uebertragung der für menschliche Tätigkeiten und Zustände gebildeten Ausdrücke auf analoge der Gottheit, vgl. Ex 9 27 JE: יהוה הַצַּדִּיק וַאֲנִי וְעַמִּי הָרְשָׁעִים. Zu צִדְקוֹת יהוה vgl. § 32, 1 A. Da der Sieg durch Jahve und der Rechtsstreit durch Jahves Orakel entschieden wird, so dürfte ursprünglich Synonymität der Wurzel צדק mit den die *Reinheit* bezeichnenden Wurzeln vorliegen, beachte den syrischen Sprachgebrauch von *z<sup>e</sup>kha rein sein, unschuldig sein, siegen*, Ggsz. *ḥâb schuldig sein, besiegt werden*, vgl. F. Schwally, Semitische Kriegsaltertümer 1, S. 7 f. Die Wurzeln צדק und קדש drücken ursprünglich formale Begriffe aus, die erst durch die prophetische Entwicklung der Religion mit ethischem Inhalte erfüllt worden sind, vgl. G. Wildeboer, ZAT 22, 167 ff. Aber noch für das ältere Judentum ist Jahve צַדִּיק, nicht nur sofern er „gerecht“ ist, sondern auch sofern er als „rechtbeschaffener“ Gott vor Israel steht, seine und Israels Sache zum Siege führt, seine Verheissungen erfüllt, vgl. Esr 9 15 Neh 9 33 mit Neh 9 8.

2. Wie freilich auch in heidnischen Religionen, so gilt in Israel der Volksgott als Schützer alles dessen, was Sitte und Brauch und daher gut ist. Trotz der Unvollkommenheit dieser Vorstellung gehen von ihr starke sittigende Wirkungen aus. Als Landesgott sieht Jahve auf Zucht und Ordnung im Lande Gn 13 13 18 20. Das widrige Schicksal der Kanaaniter erklärt sich aus ihren Sünden 9 20 ff. Als Volksgott rächt Jahve jede Verletzung des nationalen Rechts und der nationalen Sitte. Sein Wille bedeutet die sittliche Ordnung der israelitischen Gesellschaft, die er durch Bestrafung jeder Verletzung immer wieder herstellt.

Namentlich rächt Jahve den Bruch des Eides II S 21 und sieht darauf, dass Verträge gehalten werden Gn 31 49 ff., daher die Formel יְהוָֹה יִהְיֶה בֵּינִי וּבֵינֶךָ statt einer Schwurformel I S 20 42, vgl. v. 23. Er rächt das vergossene Blut, das von der Erde aus zu ihm schreit Gn 4 10 J, und fordert es vom Mörder 42 22 E. Daher schützt sein Altar den Mörder nicht Ex 21 14. Als Anwalt und Rächer aller Schwachen und Unterdrückten schützt er die den Egoismus eindämmenden Forderungen der Sitte und wird daher von denen

zu Hilfe gerufen, deren Anspruch auf Recht und Billigkeit verletzt wird: יִשְׁפֹּט יְהוָה בֵּינִי וּבֵינֶךָ Gn 16 5 (Sara und Abraham) I S 24 13, vgl. v. 16 (David und Saul). Er vergilt Abraham und Lot die Tugend der Gastfreundschaft Gn 18 19; er nimmt sich der misshandelten Kebse Gn 16 7 ff. J, des verstossenen Sohnes 21 14 ff. E, des zurückgesetzten 29 31 oder um seiner Kinderlosigkeit willen geschmähten Eheweibes an I S 1 19. Daher stellt Laban seine scheidenden Töchter unter Jahves Schutz Gn 31 49 f. Er vergilt Lea, dass sie Jakob ihre Magd beilegt 30 18, straft die Verächter der Schwagerehe 38 7 10, bringt den von seinen Brüdern vergewaltigten Joseph zu Ehren und wendet so das von diesen geplante Böse zum Guten 50 20, ist Schützer der Witwen und Waisen Ex 22 20 ff.

## § 36. Jahve als Urheber des Schlimmen und Bösen.

1. Das §§ 33—35 Ausgeführte erklärt, dass man Jahve als Urheber alles Unglückes fasst, das die Nation wie den einzelnen trifft. Schlimmes wie Böses führt man auf ihn zurück, denn zwischen dem physisch und dem ethisch Schlimmen unterscheidet man so wenig, wie zwischen dem göttlichen Zulassen und dem göttlichen Handeln, und der Gedanke, dass mit dieser Welt notwendig eine Summe von Unvollkommenheiten und Leiden gegeben ist, ist so wenig vorhanden wie der andere, dass das Böse um des Guten willen zugelassen sein kann. Gerade an dem Eintreten des Schlimmen, des Verhängnisses erkennt man die ausgereckte Hand Gottes, darin zeigt sich der אֶצְבַּע אֱלֹהִים Ex 8 15.

Solche von Jahve abzuleitende Am 3 6 Kalamitäten, wie Dürre, Hungersnot, Niederlagen, Seuchen, Plagen durch Tiere Ex 5 3 8 4—6 I S 21 II S 24 I K 17 II K 17 25 Jer 3 3 Am 4 7—10 nennt man רָעָה Jer 2 3. So wird die Reichsspaltung, das schlimmste nationale Unglück, so werden Salomos Niederlagen auf Jahve zurückgeführt I K 11 14 23 12 15. Auf elohimische Kausalität geht auch zurück, was מִקְרֶה *Zufall* heisst; inwieweit es aber auf Jahve Gn 27 20, inwieweit auf andere Uebermenschliche zurückgeführt wurde I S 9 6, ist nicht zu sagen (§ 13).

2. Der Gedanke der göttlichen Kausalität beherrscht so sehr das Denken, dass auch alles Unglück, das wir aus individueller Sünde und Schwäche ableiten, von Jahve hergeleitet wird. Gerade zum Unglück ausschlagende Handlungen, übermächtige, im Menschen aufflammende und die ruhige Ueberlegung überwältigende Leidenschaften werden auf Jahves Initiative zurückgeführt. Denn man begreift nach geschehenem Unheil nicht, wie man sich so zum Schaden hat handeln können. Das alte Israel teilt daher den im Heidentum weitverbreiteten Glauben, dass die Gottheit den Menschen betört סִכֵּל II S 15 31, so dass er sich in schwieriger Lage nicht zurechtfindet und durch unzweckmässige Hand-

lungen seinen Untergang herbeiführt Ri 9 23 I K 12 15 22 20 ff. II K 3 10 13. Jahve verstockt nicht nur den Menschen, so dass er sich auflehnt חִזֵּק לֵב Ex 10 20 E etc., sondern reizt sogar zu schlimmen Taten an הֵסִית בְּ I S 26 19 II S 24 1, die seinen Zorn herausfordern. Eben weil er keiner Beurteilung nach menschlichem Massstab unterliegt, kann man von ihm Taten ableiten, die er am Menschen als unsittlich straft I S 26 19. Vornehme Gesinnung nimmt daher darauf Rücksicht, dass Uebeltaten eines Untertanen von Jahve veranlasst sein können II S 16 10 ff. (Simeis Fluch).

3. Heidnische Vorstellungen wirken in dem Glauben nach, dass Krankheit Nu 12, insbesondere wenn sie zum Tode führt I S 25 38 I K 17 20, von Jahve stammt.

Die unter 2 und 3 besprochenen Vorstellungen befassen das Gebiet, auf dem später Satan wirkt, vgl. I Chr 21 1 mit II S 24 1, und sich zwischen Gott und die Menschen schiebt Hi 1 10 f. 2 3 f. 7. Die Zurückführung von Unfällen und Krankheiten auf Jahve erklärt sich daraus, dass man auf den Volksgott übertrug, was man in der Heidenzeit von Geistern und Dämonen ableitete. Ueber die Herleitung von einer רוּחַ, vgl. § 43. Dass die Zurückführung auf Jahve sekundär ist, verrät sich beim Aussatz darin, dass er unrein macht, vgl. §§ 67, 3 A.; 68, 2. Ausser der alten Deutung der Krankheit als Dämonenbesessenheit hat noch ein anderer Vorstellungskreis die Herleitung von Tod und Krankheit von Jahve veranlasst, nämlich der Glaube, dass die Nähe der feindlich gesinnten Gottheit den Menschen vernichtet Ex 4 24 פָּגַשׁ. Wenn ein grosses Sterben ausbricht, so ist Jahve durch die Menschen hindurch geschritten Ex 11 4 f. Am 5 17, vgl. über מַשְׁחִית § 42, 3. Jahve schlägt הִכָּה, נָגַע, נָגַף, פָּגַע mit der Krankheit II S 12 15 wie mit dem Schwerte Am 4 10, daher נָגוּעַ, נֶגַע, מַגֵּפָה.

## § 37. Jahves Zorn und Eifer. Physiomorphische Gottesvorstellung.

1. Der alte Israelit glaubt zwar, dass Jahve mit Israel ist, und verlässt sich im allgemeinen auf seinen Schutz, aber er stellt ihn sich nicht als fürsorglichen, liebevollen und nachsichtigen Vater, sondern als ein leicht zum Zorne zu reizendes und in diesem fürchterliches, daher unheimliches Wesen vor. Er ist ja der im Gewitter erscheinende Sinaigott. So oft daher unerwarteterweise der normale Lauf der Dinge durchbrochen wird, ist man geneigt anzunehmen, dass er beleidigt und zum Zorne gereizt worden ist, sei es durch eine Verletzung der Rechtsordnungen II S 21 oder des Herkommens II S 24. Mit welcher Scheu man Jahve nahte, wenn man seiner Stimmung nicht sicher war, zeigt Davids Benehmen beim Transport der Lade II S 6 9 f. 13.

Die Vorstellung, dass Jahve ein eifersüchtiger Gott אֵל קַנָּא, אֵל קַנּוֹא ist, d. h. dass sich sein Zorn als Eifersucht קִנְאָה gegen jede Störung seines Verhältnisses zu Israel kehrt, das die Verehrung anderer Götter ausschliesst lässt sich aus Schriftstücken der vorprophetischen Zeit nicht nachweisen, da Ex 20 5 34 14 Jos 24 19 in redaktionell überarbeiteten Stücken stehen.

2. Die übermenschliche Macht Jahves und die Gewalt seines Zornes können nur mit Zügen geschildert werden, die dem Walten der Naturkräfte abgelauscht sind. Denn nur an diesen beobachtet der Mensch eine Gewalt, der er hilflos gegenübersteht, weil sie seine Kräfte weit überbietet. Daher hat für Israels Empfinden das zornige Walten Jahves etwas von dem einer vernichtenden Naturkraft. (Physiomorphische Gottesvorstellung.)

## II. Jahves Eingreifen in den Weltlauf.

### § 38. Die Beschränktheit der altisraelitischen Weltvorstellung.

1. Die Vorstellungen des alten Israel vom Eingreifen Jahves in den Weltlauf erhalten ihr charakteristisches Gepräge dadurch, 1) dass, wie schon das Fehlen eines Wortes für „Welt“ verrät, eine diesen Namen verdienende Weltvorstellung noch nicht vorhanden ist; 2) dass man sich Jahve, wie alle übermenschlichen Geistwesen, als innerhalb der Welt und der Natur wirkend vorstellt.

2. Der Gedanke, dass die Dinge um uns, in die wir in der mannigfaltigsten Weise verflochten sind, ein geordnetes System (κόσμος) vorstellen, in dem jedes einzelne den zur Erhaltung des Ganzen nötigen Platz einnimmt, fehlt noch. Wie der Blick über Land und Volkstum nicht weit hinausreicht, so reflektiert man auch über die Naturdinge und Naturerscheinungen nicht weiter. Man nimmt sie hin, wie sie sind, und betrachtet sie fast ausschliesslich unter dem Gesichtspunkte ihres Nutzens oder Schadens für den Menschen. Der Gedanke der Erschaffung und Erhaltung der Welt durch Jahve fehlt völlig, wie auch der Sprache ein besonderes Wort (term. techn.) für den Begriff des göttlichen Schaffens noch fehlt. Wenn man einzelne Dinge von Jahve ableitet, so ist das eine isolierte und naive Aussage des Glaubens an Jahves Macht.

Das Wort בָּרָא findet sich, da Jes 4 5 Jer 31 22 Am 4 13 sekundär sind, in keiner vorexilischen Stelle. In vorexilischer Zeit gebraucht man für Jahves Schaffen die Worte für menschliches Hervorbringen יָצַר und עָשָׂה. Da Am 7 1a wahrscheinlich mit LXX יֶצֶר für יֹצֵר zu lesen ist, ist I K 8 12 die

einzige alte Stelle, die Jahve die Erschaffung eines Naturdinges beilegt, falls sie mit WELLHAUSEN bei BLECK[4] 236 nach LXX zu emendieren sein sollte, vgl. aber STADE and SCHWALLY, The Books of Kings p. 101 f. Die Annahme GUNKELS, Schöpfung und Chaos, 149 ff., der Schöpfungsmythus sei bald nach der Einwanderung, bzw. in der ältesten Königszeit eingewandert, oder, Gn erkl.[2] 105, er gehöre zum ältesten Bestande der israelitischen Sagentradition, steht mit dem übrigen Inhalt des vorprophetischen Glaubens und der prophetischen Predigt, in die spätere Hände den Schöpfungsglauben mehrfach einkorrigiert haben, vgl. § 109, in vollendetem Widerspruch. Die von GUNKEL aufgeführten vermeintlichen Spuren des Schöpfungsglaubens bestehen nicht vor methodischer Literarkritik. Ueber die Verwendung fremder Embleme beim Tempel und seinen Geräten vgl. § 114, 1. Wenn aber ZIMMERN bei GUNKEL a. a. O. die Schöpfungsmythen gar in der Tell-el-Amarnaperiode einwandern lässt, so müsste nachgewiesen werden, 1) dass er damals in einen kanaanitischen Kult gekommen ist, vgl. § 20, 3 A. 2, 3, und 2) aus diesem in den Jahveglauben eingewandert ist. Es sind zwei ganz verschiedene Fragen, ob einzelne Palästiner schon früh Kenntnis von babylonischen Schöpfungsmythen gehabt haben, und ob der Glaube an die Schöpfung der Welt Bestandteil des vorprophetischen Jahveglaubens gewesen ist.

3. Den täglichen Gang der Dinge betrachtet man unter der Voraussetzung, dass alles, was das Mass menschlicher Klugheit und Kraft übersteigt, es sei gut oder bös (§ 36), insbesondere alles, was menschlichen Wünschen widerspricht, was unerwartet oder im Uebermass eintritt, was unheilvoll oder vernichtend wirkt, auf ein Eingreifen übermenschlicher Mächte zurückzuführen ist. Auf dieser Stufe religiöser Entwicklung erkennt man die Hand Gottes zunächst nicht an dem, was wir die Aufrechterhaltung der moralischen Weltordnung nennen, sondern am Mirakel, z. B. daran, dass Bileams Eselin redet Nu 22 28.

Weil alles in seiner Art besonders Grosse als gottgewirkt gilt, bildet man Ausdrücke wie תַּרְדֵּמַת יהוה I S 26 12, vgl. Gn 2 29 15 12; פַּחַד יהוה I S 11 7, חֶרְדַּת אלהים 14 15.

## § 39. Die Vorstellungen vom Eingreifen Jahves in den Weltlauf sind nicht einheitlich.

Aus Israels religiöser Vergangenheit erklärt es sich, dass die Vorstellungen vom Eingreifen Jahves in den Weltlauf keinen einheitlichen Charakter tragen. Die Vorstellungen von Jahves Erscheinen נִרְאָה im Gewitter und in Herrlichkeit כָּבוֹד entstammen der alten Wüstenreligion. Eine Vermittlung zwischen dieser und dem Glauben der Ureinwohner treffen wir in dem Glauben an den Engel Jahves (Elohims), eine solche zwischen dem Jahveglauben und dem Geisterglauben in den Vorstellungen vom Geiste Jahves und dem Geiste von Jahve, der sich dem Menschen ein-

körpert und ihn als Medium des Handelns und Redens benutzt, sowie in den Vorstellungen vom Erscheinen Jahves im Traum. Ein allen alten Religionen gemeinsames Stück ist der Glaube an den offenbarenden Charakter der Träume und an die Vorbedeutungen und Vorzeichen, an denen man den künftigen Gang der Dinge erkennt. Ob auf diesen Gebieten eine völlige Ausgleichung mit dem Jahveglauben stattgefunden hat, ist bei der Lückenhaftigkeit unserer Nachrichten nicht zu sagen.

Dass der Glaube zwischen diesen Vorstellungskreisen verschiedener Herkunft keinen Widerspruch empfand, lehrt ein Vergleich von Ri 5 4 f. mit v. 23 (falls מַלְאָךְ ursprünglich).

## § 40. Jahves Erscheinen im Gewitter. Der Kabod Jahves.

A. Freiherr v. Gall, Die Herrlichkeit Gottes. Eine biblisch-theologische Untersuchung, Giessen 1900.

1. Die nach § 16 aus vormosaischer Zeit stammende Auffassung Jahves als Gewittergott hat sich in der weiteren Entwicklung besonders zäh behauptet. Aus ihr erklärt sich, dass beim Einzug der Lade in den Tempel Salomos I K 8 10 f. und beim Erscheinen Jahves Jes 6 4 der Vorderraum des Tempels sich mit Rauch füllt, und dass nach Am 1 2 der zum Gericht ausziehende Jahve מִצִּיּוֹן יִשְׁאָג וּמִירוּשָׁלַם יִתֵּן קוֹלוֹ.

Wahrscheinlich erblickte das alte Israel in jedem Gewitter eine Offenbarung Jahves. Ueber die Bedeutung dieser Vorstellung für die älteste Geschichte der Religion im Lande vgl. § 20, 6. Mit der Vorstellung vom Engel Jahves (§ 42) hat sie sich gemischt, wenn Jerubbaals Opfer von dem aus dem Felsen schlagenden Feuer verzehrt wird, sobald es der Stab des Engels berührt, und wenn dieser in der Lohe verschwindet Ri 6 21, vgl. 13 19.

2. Aus dem Glauben an das Erscheinen Jahves im Gewitter entwickelte sich die Vorstellung von der Herrlichkeitserscheinung Jahves כְּבוֹד יהוה, vgl. Ex 24 15—17 (PC) I K 8 11 Jes 6 3. Auf oder in der Wolke kommt Jahve über den Himmel hergefahren (noch Jes 19 1 Ps 18 11 f.). Die Wolke verhüllt hierbei die menschenähnlich gedachte (§ 31) Gestalt תְּמוּנָה Dt 4 12—15 Jahves, die nur Mose und nur von hinten gesehen hat, da man ihr Gesicht פָּנִים nicht schauen kann Ex 33 17—23 (JE), verbirgt sie jedoch nicht völlig, da der Glanz und die Majestät der göttlichen Natur als Blitz und Donner, Rauch und Feuer aus ihr hervordringt.

In dieser Bedeutung ist כְּבוֹד יהוה P[g] (vgl. z. B. Ex 16 10 24 15 ff. Nu 16 19 etc.) und P[R] (vgl. z. B. Ex 16 7 Nu 14 22 etc.) geläufig, ebenso knüpft hieran Ezechiels Vorstellung an. Bei diesem heisst ebensowohl der auf dem Kerubwagen (§ 41) erscheinende Jahve allein 1 28 9 3 (f. d. T. r.) 10 4 18, als Jahve

mit diesem zusammen כבוד יהוה, und zwar zuweilen im selben Atem 11 22 f. So mag schon in älterer Zeit der Ausdruck sowohl die feurige Gestalt Jahves in der Wolke allein als mit dieser und allem Zubehör bezeichnet haben. Weil sinnenfällig ist der zur כְּבוֹד יהוה gehörende Glanz auch etwas Stoffliches und überträgt sich daher auf Moses Gesichtshaut Ex 34 29 ff. (Pᵍ).

## § 41. Die Begleiterscheinungen des in der Wetterwolke sichtbar werdenden Jahve: Kerubim, Seraphim und Verwandtes.

1. Es ist eine der wenigen Spuren mythologischen Denkens, dass die den erscheinenden Jahve umhüllende Wolke als ein übermenschliches Geistwesen vorgestellt wird. Es ist der כְּרוּב oder die כְּרוּבִים Ez 1, vgl. 10 20, geflügelt, weil sich die Wolke durch die Luft bewegt.

Wenn die Kerube im Hinterraum des Tempels Salomos stehen I K 6 23 ff. und unter ihren Flügeln die Lade 8 6, so stellen sie Wächter des Heiligtums vor, nicht den Thronsitz Jahves, wie noch Ez 9 3 10 1 ff. Wahrscheinlich zeigt sich hierin wie in andern Einrichtungen des Tempels fremder Einfluss. Pᵍ hat diese beiden Kerube auf die Kapporeth versetzt, vgl. § 145, 2 A. 2. An der historischen Lade ist nichts der Art vorhanden gewesen. ישׁב הַכְּרֻבִים I S 4 4 II S 6 2 I Chr 13 6 ist Gl., vgl. KUENEN, Godsd. I 256, § 56 A. 1; KOSTERS' Hypothese, Theol. Tijdschr., 1879, S. 445 f., der Kerub sei der personifizierte Wind, hat an Ps 18 11 104 3ᵇ keine Stütze und wird durch 18 12 104 3ᵃ Jes 19 1 widerlegt. Die Beziehung zur Wetterwolke verrät sich auch in der Vorstellung, dass der Flügelschlag der Kerube wie Donner klingt Ez 1 24 10 5, und dass sie von Feuer umgeben sind, aus dem Blitze zucken 1 13.

2. Eine Personifikation der aus der Wolke zuckenden Blitze sind die שְׂרָפִים, die man (vgl. שָׂרָף מְעוֹפֵף) als in der Wetterwolke hausende Schlangen aufgefasst hat. Jesaia stellt sie sich nach 6 2 menschengestaltig vor, denn sie dienen Jahve, und mit sechs Flügeln versehen, denn sie durcheilen die Luft. Ihre Feuernatur verrät sich darin, dass sie die Lippen des Propheten mit einem der Altarflamme entnommenen Glühstein entsühnen.

1. Jes 6 sind sie zwar noch Begleiter Jahves und nur mit seiner Gegenwart gegeben, beginnen sich jedoch bereits nach einem auch sonst in der Entwicklung der Engelvorstellungen zu beobachtenden Zuge von ihm loszulösen und zu Organen seines Eingreifens in den Weltlauf zu werden. Jahve beredet sich mit ihnen, und sie führen seine Befehle aus. Damit beginnen sie in die Kategorie der Engel zu rücken. Die eherne Schlange (§§ 58, 1 A.; 115, 2) hat wahrscheinlich nichts mit den שְׂרָפִים zu tun.

2. Der feurige Wagen und die Feuerrosse (רֶכֶב אֵשׁ וְסוּסֵי אֵשׁ), auf dem Elia gen Himmel fährt II K 2 11, mag auch eine mythologische Ausdeutung der Wetterwolke sein. Wie alt diese Vorstellung ist, lässt sich bei der Natur der Quelle, die allein sie bezeugt, nicht sagen.



## § 42. Der Engel Jahves (Elohims).

1. In den jahvistischen und elohistischen Erzählungen des Pentateuchs und der historischen Bücher, welche die Entstehung der Lokalheiligtümer und die Einführung Israels ins gelobte Land berichten, begegnet uns als Organ der Fürsorge Jahves für seine Frommen wie für Israel und als sein Stellvertreter der Engel Jahves oder Elohims (מַלְאַךְ יְהוָה, מַלְאַךְ אֱלֹהִים). In Menschengestalt redet und verkehrt er mit den Menschen. Genauer enthalten diese Erzählungen zwei verschiedene Vorstellungen. 1) An vielen Stellen wird der Engel Jahves (Elohims) für Jahve (Elohim) selbst genommen, so dass ihm z. B. geopfert wird Ri 6 18 ff. 13 20. In einem Atem nennen die Erzähler die Erscheinung bald den Engel Jahves (Elohims) bald Jahve (Elohim), vgl. Gn 16 13 mit v. 8 ff.; 21 19 mit v. 17; 48 16 mit v. 15; Ex 3 4 mit v. 2; Ri 6 14 16 mit v. 12 20. Ja, sie lassen diesen selbst sich mit Jahve identifizieren, vgl. אַרְבֶּה Gn 16 10 ($J^R$), אֲשִׂימֶנּוּ 21 18 (E), מִמֶּנִּי 22 12 ($E^R$). Der Engel scheint nur eine Erscheinung zu sein, hinter der sich Jahve selbst birgt. 2) An andern Stellen wird im Gegensatz hierzu der Engel deutlich von Jahve (Elohim) unterschieden, Gn 16 11 (J), vgl. 21 17 (E), sagt der Engel: „Jahve hat gehört" Ri 6 12: יְהוָה עִמְּךָ. Noch deutlicher wird geschieden, wenn der Engel als von Jahve gesandt (שָׁלַח) erscheint Gn 24 7 40 (J) Ex 23 20 (E l. m. LXX Sam מַלְאָכִי) 23 (R) 33 2 (R, l. m. LXX מַלְאָכִי; auch Nu 20 16 E wird מַלְאָכוֹ gemeint sein).

2. Es ist nicht denkbar, dass die Vorstellung, im Engel Jahves (Elohims) erscheine Jahve (Elohim) selbst (vgl. z. B. Hitzig, Bibl. Theol. S. 65: Ausdruck für die momentane und konkrete Wirksamkeit Gottes in der Welt), die Grundlage dieses ganzen Vorstellungskreises und damit alles weiteren Einzelglaubens gebildet hat. Dazu ist sie zu kompliziert und zu spekulativ. Schon deshalb ist bei Erklärung des Wortes מַלְאָךְ nicht von einer abstrakten, gar nicht vorkommenden Bedeutung *Sendung* auszugehen (so Vatke, Ewald, Reuss und viele Neuere), sondern von der im profanen Sprachgebrauch allein zu beobachtenden Bedeutung *Bote*, *Geschäftsträger* (Moore zu Ri 6 11 ff. richtig „agent" unter Verweis auf מְלָאכָה). Die unter 1 aufgezählte zweite Vorstellungsreihe ist daher älter als die erste. Aber diese verrät eine noch ältere Grundlage: der Glaube, dass Jahve seine Geschäfte durch ein übermenschliches Wesen als seinen Reprä-



sentanten erledigen lässt, ist eine jüngere Umbildung des alten Glaubens, dass Jahve selbst mit den Menschen sichtbar verkehrt und diese schimmert in der ersten Vorstellungsreihe, die Jahve und den Engel zu identifizieren scheint, noch als ursprünglicher Sinn der Erzählungen hindurch. Erzählungen, in denen Jahve selbst handelt, haben sich dazu noch erhalten und stehen in genauer Parallele zu solchen, in denen an seiner Stelle entweder ein von ihm gesandter Engel oder der Engel Jahves (Elohims) auftritt. Nach E Ex 14 19 schreitet der Engel vor Israels Lager einher, während es nach J 13 21 14 24 Jahve selbst in der Wolke und Feuersäule tut. Und wenn Ex 32 34 (E) Ri 2 1 der Engel Jahves Israel ins gelobte Land führt, so tut es nach Ex 33 12 ff. (J[R]) Jahve in Person (פָּנַי, פָּנֶיךָ, vgl. Dt 4 37 בְּפָנָיו). Die Vorstellung, dass ein von Jahve gesandter Engel Israel führt, vermittelt zwischen dem alten Glauben, dass Jahve auf dem Sinai wohnt, und dem Glauben, dass wo Israel, da auch Jahve ist. In den Sagen aber, in denen jetzt der Engel Jahves (Elohims) und Jahve (Elohim) identisch zu sein scheinen, ist ursprünglich überall erzählt worden, dass Jahve (Elohim) selbst erschienen ist. Das ist später, jedoch nicht konsequent, durch Einsetzung des Engels korrigiert worden, weil man daran Anstoss zu nehmen begann, dass Jahve selbst erschien. Die Stellen der ersten Reihe haben sonach ihre jetzige Gestalt durch Adaptierung an die von den Stellen der zweiten Reihe gegebene Vorstellung erhalten. Leider ist bei dem Zustand unserer Quellen nicht zu sagen, wieviel von dem infolgedessen jetzt vorliegenden Sprachgebrauche auf die Entwicklung der lebenden Sage kommt, wieviel auf literarische Tätigkeit. Dass ursprünglich von Erscheinungen Jahves erzählt worden ist, geht weiter schon daraus hervor, dass diese Sagen sämtlich Jahvekultstätten legitimieren wollen, vgl. § 47. Dann ist aber weiter deutlich, dass hiermit noch nicht die älteste Stufe der Vorstellung erschlossen ist, denn an diesen Kultorten ist überall Jahve an die Stelle der *numina loci* getreten (§ 20, 6). Sonach haben alle diese Erzählungen ursprünglich von Erscheinungen des Lokalgottes gesprochen. Die Sagen selbst bestätigen diesen Schluss. Der der Hagar erscheinende Jahve oder Engel Jahves ist der אל ראי Gn 16 13, und 31 11 13 gibt sich der Engel Elohims als der El von Bethel zu erkennen. Auch Gn 18 21 28 11 16 Ri 6 schimmert diese älteste Grundlage noch hindurch. Der Glaube an Erscheinungen Jahves oder seines Engels hat

sonach zur Grundlage den aus der vormosaischen und kanaanitischen Religion stammenden Glauben, dass die Lokalnumina den an ihrem Sitze Weilenden erscheinen, in Not Befindlichen Ri 6, Verirrten Gn 16 helfen, im Halbschlaf Träumenden Gn 18 sich offenbaren, und das Interesse, das man an diesen Sagen nahm, hat neben der lokalen Bedeutung die Fortdauer visionärer Zustände, in denen man solche Erscheinungen erlebte, zur Voraussetzung. Im ältesten israelitischen Glauben hatte Jahve die ursprünglichen Numina zur Seite geschoben. Mit seiner Weiterentwicklung aber gewann das Alte wieder neues Leben, indem es sich dem Volksgott unterordnete.

1. Wenn der Engel Jahves = Jahve Mose im feurigen Busche erscheint, so hat das Analoga im Beduinenglauben, vgl. Doughty I 449.

2. Aus obigem erklärt sich, dass in J Engel in Mehrzahl nicht auftreten. Die Engel in Gn 18 19 (J) beruhen wie die heiligen Bäume auf Umbildung der alten Erzählung, die nur von der Erscheinung des Engels Jahves oder Jahves unter dem אֵלוֹן מַמְרֵא und in Sodom weiss. Engel im Plural begegnen uns zuerst in den jüngeren Schichten von E: Gn 28 12 32 2 (die Stiftung von Bethel war in E ursprünglich in Gn 35 erzählt, die ursprüngliche Deutung von מַחֲנַיִם schimmert in JE noch 32 8 11 durch). Sie rücken durch eine weitere Belebung von Rudimenten des alten Dämonen- und Geisterglaubens in die Jahvereligion ein, die durch die höhere Entwicklung der Vorstellungen von Jahve möglich und nötig wird. Nötig wegen der immer wachsenden Scheu, Jahve selbst sich sichtbar wirkend denken. So okkupieren die zeitweis zurückgedrängten Gestalten des alten Glaubens (vgl. § 43) als Beauftragte und Diener Jahves ihre alten Wirkungskreise wieder. Der מַלְאַךְ פָּנָיו Jes 63 9 existiert nicht. LXX fasst den in MT missverstandenen, auf Ex 33 14 ff. ruhenden Vers richtig. פָּנָיו bedeutet *er persönlich* und es ist צִיר וּמַלְאָךְ z. l. — Der von Jahve unterschiedene Engel wird Ex 23 21 von jüngerer Hand durch בְּקִרְבּוֹ שְׁמִי wieder mit Jahve verknüpft, vgl. § 25, 1.

3. Die Probe auf die Richtigkeit der unter 2 und 3 gegebenen Deutung ist, dass auch der dem Menschen feindliche Engel, insbesondere der Würgengel (Pestengel) da auftritt, wo nach andern Stellen Jahve selbst wirkt, und dass er ebenso im selben Zusammenhange mit ihm wechselt. Nach Ex 11 4 ff. 12 $23^{a}$ (J) schlägt Jahve selbst die Erstgeburt der Aegypter, nach v. $23^{b}$ הַמַּשְׁחִית. Die Pest unter David verhängt הַמַּשְׁחִית, הַמַּלְאָךְ, הַמַּלְאָךְ מַלְאַךְ יְהוָה II S 24 16, und die Assyrer schlägt מַלְאַךְ יְהוָה II K 19 35. Dass die Tätigkeit und ihre Bezeichnung ursprünglich auf Jahve gehen, folgt aus Am 5 17 und Gn 19 14 מַשְׁחִית יְהוָה אֶת־הָעִיר. Nach Ex 4 24—26 überfällt Jahve Mose. Nach Nu 22 22 ff. tritt bald Jahve, bald der Engel Bileam feindlich entgegen. Auch hier ist



die Vorstellung, dass es sich um eine Erscheinung Jahves handelt, nur die ältere, nicht die älteste: Jahve trat an die Stelle der feindlichen, insbesondere der Krankheitsdämonen, vgl. § 36, 3 A. Es war möglich, da man die Nähe eines Gottes, auch eines helfenden, immer als unheimlich empfindet Gn 16 13f. 32 31 Ri 6 22f. 13 22f., und nötig, da für energischen Glauben für ein Wirken anderer Elohim neben Jahve kein Platz war. Durch die Engelvorstellung fanden sie auch in dieser Sphäre wieder Einlass in die Jahvereligion.

Ex 4 24 יהוה neben LXX ἄγγελος κυρίου lehrt, dass bei dem Schwanken zwischen יהוה und מלאך יהוה literarische Einflüsse mindestens mit beteiligt waren. Aus dem unter 3 Ausgeführten ergibt sich, dass der Glaube der vorexilischen Zeit von bösen Engeln so wenig etwas weiss wie von einem Jahve entgegengesetzten bewusst bösen Geist. Ist doch nicht einmal eine Scheidung der Offenbarung im Engel, je nachdem er segnet oder schädigt, durchgeführt. Es erklärt sich aus § 36.

## § 43. Der Geist Jahves (Elohims) und der Geist von Jahve.

Auch in den Vorstellungen vom Geiste Jahves und seinen Wirkungen finden sich die deutlichsten Ueberlebsel der animistischen Vergangenheit Israels. Die alte Gewohnheit, Krankheiten (§§ 36; 68, 2 A. 1), namentlich Geisteskrankheit (vgl. die Dämonischen des NT) und die in ihr begangenen Handlungen I S 16 14ff. 19 9, nicht niederzukämpfende Leidenschaften (רוּחַ קִנְאָה Nu 5 14 30; ר' זְנוּנִים Hos 4 12 5 4), das Versagen der natürlichen Kräfte (ר' עִוְעִים Jes 19 14, ר' תַּרְדֵּמָה 29 10), ekstatische Zustände (§§ 60 ff.), den Impuls zu kühnen oder mit übermenschlicher Kraft vollführten Taten Ri 6 34 11 29 13 25 14 6 19 15 14 I S 11 6 aus Einkörperung einer רוּחַ zu erklären, und der Glaube, dass der Volksgott höchste Macht und wirkende Ursache aller Erscheinungen ist, haben zu verschiedenen Kompromissen geführt. Entweder identifiziert man den sich einkörpernden Geist mit der ר' יְהוָֹה Ri 6 34 (weitere Belege s. A. 3), oder man ordnet ihn wie beim Engelglauben Jahve als Werkzeug und Mittel unter Ri 9 23 II K 19 7 Jes 19 14 29 10, wobei man ihn zuweilen durch einen Zusatz (ר' יְהוָֹה רָעָה, vgl. A. 3) von der ר' יהוה im allgemeinen unterscheidet, oder endlich man lässt ihn von Jahve ausgehen מֵאֵת I S 16 14b. Im letzten Falle ist undeutlich, inwieweit er als selbständig, inwieweit er als Abspaltung von göttlicher ר' gedacht ist. Die Taten der Helden Israels leitet man naturgemäss vom Geiste Jahves her (Belegstellen s. o.), während sich eine gewisse

Scheu zeigt, schlimme Wirkungen von ihr abzuleiten, s. A. 3. Eine die sittliche Kraft steigernde Wirkung wird in der vorprophetischen Literatur vom Geiste Jahve nirgends abgeleitet. Ueber die רוּחַ-Vorstellung selbst vgl. §§ 30; 90, 3.

1. Aus der Zurückführung der Geisteskrankheiten auf Besessenheit erklärt sich, dass Geisteskranke unverletzlich sind I S 21 13 ff. Die Vorstellung, dass grössere Intelligenz oder bestimmte Kunstfertigkeiten von einer dem Menschen eingekörperten 'ר sich herschreiben, vgl. Nu 27 18 (P[s]) Ex 31 3 (P[s]), ר' חָכְמָה 28 3 (P[s]), ist wahrscheinlich uralt, jedoch aus älterer Zeit nicht zu belegen, vielleicht weil man erst spät diese Wirkungen statt von selbständigen Geistern vom Geiste Jahves abzuleiten begonnen hat. Die ר' אֱלֹהִים im Traumdeuter Gn 41 38 (E) gehört zu den Vorstellungen von der Inspiration des Sehers, vgl. § 44.

2. Die „Begeisterung" ist auf dieser Vorstellungsstufe nicht bildlich, sondern eigentlich gemeint. Die stoffliche (§ 90, 3) Auffassung der in den Menschen wie eine Flüssigkeit in einen Hohlraum eingehenden רוּחַ tritt sowohl da, wo sie selbständig gedacht wird, als da, wo Jahves Kausalität gewahrt wird, deutlich heraus. Sie *geht auf jemanden über* (עָבַר עַל) Nu 5 14 30, *springt auf jemanden über* (צָלַח עַל) Ri 14 6 19 15 14 I S 10 6 10 11 6; *geht in jemanden hinein* (בּוֹא בְּ) Ez 2 2 3 24; *fällt auf jemanden* (נָפַל עַל) 11 5; *kommt über jemanden* (הָיָה עַל) Ri 11 29 I S 16 16; ja *sie zieht jemanden an* (wie ein Kleid, לָבַשׁ) Ri 6 34. Jahve *gibt den Geist jemandem ein* (נָתַן בְּ) II K 19 7; *mischt ihn in jemands Inneres* (מָסַךְ בְּקֶרֶב) Jes 19 14 oder *giesst ihn über jemanden aus* (נָסַךְ עַל) 29 10. Am stärksten zeigt sich dieser Charakter der Vorstellung Nu 11 25 (junge Schicht von E). Dort *stellt* Mose einen Teil des ihm verliehenen Geistes *beiseite* (וַיָּאצֶל מִן־הָרוּחַ). Jung ist hier, dass der Geist als etwas dem Mose Gegebenes betrachtet wird, von dem er abgeben kann. Auch die Uebertragung durch Handauflegung Nu 27 18 20 23 Dt 34 9 (P[s]) setzt die stoffliche Auffassung voraus. Dass der Geist aber ursprünglich als eine selbständige Persönlichkeit gedacht war, zeigt sich darin, dass er *Schrecken einjagt* (בָּעַת) I S 16 14 f. und *stösst* (פָּעַם) Ri 13 25. — Nicht zu verwenden für die vorprophetische Ruachvorstellung ist die Stelle I K 22 17 ff., da sie nicht alt, mindestens überarbeitet ist. In וַיֵּצֵא הָרוּחַ dürfte statt הָרוּחַ ursprünglich der Eigenname eines Geistes, vielleicht הַשָּׂטָן gestanden haben, vgl. STADE, GVI 1, 531 A. 1, SCHWALLY, ZAT 12, 159—161. — An manchen Stellen des AT ist רוּחַ vor יְהוָֹה zur Milderung eines Anthropomorhpismus eingeschoben worden, so I K 18 12 22 24 II K 2 16. (Die Bedeutung *Wind* wirkte hierbei ein.)

3. Weil man sich scheut, schlimme Wirkungen vom Geiste Jahves abzuleiten, behalten die Schlimmes wirkenden Geister eine gewisse Selbständigkeit. Die Sauls Wahnsinn bewirkende ר' רָעָה I S 16 16 (str. m. LXX אֱלֹהִים) 23 b heisst zwar ר' יְהוָֹה רָעָה v. 15 (LXX) 19 9 und ר' אֱלֹהִים רָעָה 16 15 (MT) 18 10, oder bloss ר' א' 16 23 a (LXX πνεῦμα πονηρόν), aber 16 14 ist sie eine ר' רָעָה מֵאֵת יְהוָֹה. Die ר' רָעָה, die zwischen den Sichemiten und Abimelech Unfrieden stiftet, *schickt* Elohim Ri 9 23, und damit Sanherib abziehe, gibt ihm Jahve *einen Geist* ein II K 19 7.



## § 44. Der Traum. Die Gotteserscheinung im Traum.

Träume sind für den antiken Menschen nicht Erzeugnisse des eigenen Innenlebens, das an dem im Wachen Erlebten fortspinnt, sondern wirkliche, selbständige Erlebnisse, von denen des wachen Zustandes nur dadurch verschieden, dass sie im Schlafe erlebt werden. Sofern sie von einem Gott oder Geist gewirkt werden, sind sie für diesen ein Mittel, sich dem Menschen mitzuteilen Gn 41 25 (E), daher Weissagungen I S 28 6, vorbedeutend (§ 45). Daher gibt es Traumorakel und unter den Wahrsagern eine Klasse der Träumer (§ 63, 1). Wie im wachen Leben, so wird auch nachts im Traum Gn 20 3 6 31 11 24 I K 3 5 Jahve sichtbar (נִרְאָה), kommt (בּוֹא) Gn 20 3 31 24 Nu 22 20 und spricht (אָמַר Gn 20 6, דִּבֶּר Nu 12 6) zum Menschen. Er ruft den schlafenden Samuel I S 3 3 ff., erscheint mit der Verheissung der Nachkommenschaft dem Abram Gn 15 1 ff. (מַחֲזֶה nachts wegen v. 5), dem Isaak zu Gerar 26 4 (J), dem Jakob zu Bethel 28 12 (E) 13 (J) und Beerseba (בְּמַרְאֹת הַלַּיְלָה) 46 2 (E).

1. Die meisten dieser Erscheinungen Jahves im Traum stehen wegen des Ortes, an dem sie stattfinden, in Beziehungen zum Inkubationsorakel (§ 63, 2). Die Auffassung der Erlebnisse des Traumes als einer Realität ist animistisch. Die Seele verlässt den Körper und geht ihren Zwecken nach wie bei Tage mit dem Körper, auch empfängt sie im Körper weilend während des Schlafes die Besuche anderer Geister.

2. Psychologisch erklärt sich das Erscheinen anderer Personen im Traum und das Gespräch mit ihnen aus Bewusstseinsspaltung. Wir objektivieren einen Teil unseres Ich als ein zweites, von dem gewöhnlichen verschiedenes Ich, das unsere Fragen beantwortet, uns belehrt, warnt und aufklärt. Eben deshalb trägt es leicht die Züge einer Person, die unser Denken beschäftigt und beeinflusst. Dies bietet die Brücke dazu, es als δαιμόνιον oder Gott zu empfinden, vgl. § 60, 1 A. 2.

3. Weil das Erscheinen einer Person als Traumbild für einen wirklichen Besuch genommen wird, entsteht der Glaube, dass die Geister mit Vorliebe zur Nachtzeit erscheinen und hinweggehen, bevor die Morgenröte erscheint (vgl. die Ueberlebsel im modernen Aberglauben). Spuren dieses Glaubens: Jahve stösst auf Mose nachts in der Herberge Ex 4 24 (J), schlägt um Mitternacht die Erstgeburt der Aegypter 12 29 (J), der mit Jakob ringende Elohim bittet: *Lass mich, denn die Morgenröte stieg herauf* Gn 32 27.

## § 45. Vorzeichen und Vorbedeutungen.

Von der Heidenzeit her ist Israel des Glaubens, dass Jahve durch Vorzeichen (אוֹת) mannigfaltiger Art den Schleier von der Zukunft lüftet, insbesondere kund tut, ob ein Vorhaben seine Zu-

stimmung und Hilfe finden wird oder nicht, gelingen oder misslingen, zum Nutzen oder Schaden ausschlagen wird. Vorbedeutend sind vor allem wunderbare und abnorme Handlungen und Ereignisse (מוֹפֵת), und diese erschrecken den Menschen. Doch können auch dem besonderen Verlaufe der normalen Erscheinungen Vorbedeutungen entnommen werden. Vielfach erfolgen solche Vorzeichen unerbeten und überraschend, und nicht jeder versteht sie, doch gibt sie Jahve auch auf Bitten und überlässt den Menschen die Bestimmung. Diese Vorzeichen werden meist von Jahve abgeleitet. Elieser bittet Jahve, er möge ihm ein Vorzeichen zustossen lassen (הִקְרָה), dass seine Sendung gelingt. Die Isaak bestimmte Braut soll nicht nur ihm selbst, sondern auch seinen Kamelen zu trinken geben Gn 24 12ff. (J). Jakobs rasches Erscheinen mit der vermeintlichen Beute ist Vorzeichen dafür, dass er den Erstgeburtssegen erhält Gn 27 20 (J). Jonathan bezeichnet etwas als Vorzeichen dafür, dass Jahve den Posten der Philister in seine Hand gegeben hat I S 14 8ff. Gideon erbittet zweimal ein mirakulöses Vorzeichen Ri 6 36—40. Insbesondere sind Träume von Jahve gesandte Vorzeichen Gn 37 5ff 40 5ff. 41 1 ff. 42 9 Ri 7 9 13ff. I S 28 6 15. Ein übles Vorzeichen ist das Schweigen des Orakels, s. § 64, 4 A. Ist man sich über die Bedeutung eines Vorzeichens unklar, so fragt man dieses Gn 25 22ff. Auch gibt es Mittel, sich eine Vorbedeutung zu verschaffen, und eine Kunst, sie zu entnehmen. Das heisst נִחֵשׁ Gn 30 27 44 5 15 Dt 18 10 I K 20 33. Aus dem נִחֵשׁ der Priester entwickelten sich eigene Orakelformen, vgl. § 62.

1. In vorexilischer Zeit scheinen viele solcher Praktiken, und zwar zum Teil professionell, geübt worden zu sein, die Anschluss an den Jahveglauben nicht gewonnen hatten und erst durch die prophetische Entwicklung als heidnisch erkannt wurden. Dem מְנַחֵשׁ (§ 95) wird Dt 18 10 das Urteil gesprochen. Im Glauben des gemeinen Mannes mögen namentlich die *mala omina* eine grosse Rolle gespielt haben, vgl. Gn 25 21ff. (sich stossende Zwillinge) I S 15 27ff. (Sauls Mantel reisst). Wahrscheinlich hören wir von diesen nicht mehr, weil gerade sie keinen Anschluss an den Jahveglauben gefunden hatten. Das erste Wort, das jemand bei einer Begegnung spricht, wird als vorbedeutend festgelegt I K 20 33 (l. וַיַּחְלְטוּהָ מִמֶּנּוּ). Und Gn 44 5 15 wird einem Erzvater ohne Bedenken gar die heidnische κυλικομαντεία nachgesagt.

2. In der prophetischen Zeit knüpft an diese Materie an das אוֹת der Propheten, d. h. die als Vorzeichen für das Eintreffen einer Hauptweissagung gegebene nebensächliche Weissagung I S 10 2ff. Jes 7 11ff. Wegen seines besonderen Charakters heisst ein solches מוֹפֵת I K 13 3 5.



# III. Jahves Wohnung. Die heiligen Orte. Die Kultstätte und ihre Einrichtung.

## § 46. Jahves Wohnung.

1. Ueber Jahves Wohnung finden sich in der vorprophetischen Religion drei Vorstellungen. 1) Er wohnt ausserhalb des Landes auf dem Sinai Ri 5 4 f., vgl. § 14, 2 A. 3. Diese Vorstellung ist aus der Zeit der Religionsstiftung und des Aufenthaltes in der Wüste ererbt. — 2) Er wohnt im Lande Kanaan, der אֶרֶץ יְהוָה Hos 9 3, vgl. אַרְצִי Jer 2 7. Es ist das Haus, in dem er wohnt, Hos 8 1 9 15. Er ist recht eigentlich der Besitzer des Landes, vgl. noch Lv 25 23 כִּי לִי הָאָרֶץ. Daher fällt das Blut eines im Ausland Erschlagenen *„fern von Jahves Antlitz zur Erde“* I S 26 20, und das exilierte Israel hat Jahve *„von seinem Antlitze entfernt“* II K 17 18 23 24 3 oder *„hinweg geworfen“* 13 23 17 20 24 20 Jer 7 15. Kain, aus dem palästinischen Ackerlande vertrieben, muss sich vor Jahves Antlitz verbergen Gn 4 14 und noch Jon 1 3 bedeutet מִלִּפְנֵי יְהוָה *„aus Palästina“*. — 3) Er wohnt in den einzelnen Heiligtümern des Landes Gn 21 17 28 16 f. Diese Vorstellung erklärt sich daraus, dass man an diesen Orten auf Jahve übertrug, was man von dem von ihm verdrängten Numen geglaubt hatte, vgl. § 20, 5 A. 2—4. Und zwar ist für den Glauben in jedem Heiligtum der eine Jahve (§ 30) ganz und von ihm umschlossen gegenwärtig, ohne dass man sich des damit gegebenen inneren Widerspruches bewusst ist. Dass er im Kriegslager, wo er einen Altar hat Dt 23 10 ff., anwesend ist, erklärt sich nach §§ 18, 2; 20, 7; 32. Der auch von den Propheten geteilte und dem Judentume vererbte Glaube, dass er in Salomos Tempel auf Zion wohnt Am 1 2 Ez 43 7, hat zur Voraussetzung, dass sich dort die Lade befindet I K 8 3 ff., vgl. II S 6, und ist graduell von dem Glauben, dass er an andern Orten wohnt, nicht verschieden. Aus dem Glauben, dass Jahve an der Kultstätte wohnt, erklärt sich ihr Asylrecht Ex 21 13 I K 1 50 2 28. Ihn belegt der kultische Sprachgebrauch: der Tempel heisst בֵּית יְהוָה, wer das Heiligtum besucht, tritt an Jahve heran (קָרַשׁ אֶל־), sieht sein Antlitz (רָאָה אֶת־פְּנֵי יְהוָה). Endlich begreift sich nur aus ihm die Heiligkeitsvorstellung des alten Israel (§ 49).

Aus der zweiten dieser Vorstellungen erklären sich die Bezeichnungen Kanaans als „heiliges Gebirg“, „heiliges Land“, s. § 49, die sich

freilich erst aus nachexilischer Zeit belegen lassen, Sach 2 16 Jes 11 9. Die dritte hat die Bezeichnung Zions mit הַר יְהוָה veranlasst Jes 2 3 30 29 Mi 4 2 Sach 8 3 Ps 24 3, von der das gleiche gilt. In naivster Weise kommt sie in der Prophetenlegende zum Vorschein, wenn Hiskia den von Sanherib erhaltenen Brief vor Jahve im Tempel ausbreitet II K 19 14. Dem späteren Judentum ist die Phrase רָאָה אֶת־פְּנֵי יְהוָה religiös anstössig gewesen, daher ist in ihr das Qal in der überlieferten Aussprache durch Niph'al ersetzt worden, vgl. A. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judentums S. 337—339. Siegfried-Stade, Hebr. Wörterbuch u. רָאָה. — Der Glaube, dass der Engel Jahves mit Israel ins gelobte Land gezogen ist, vermittelt zwischen der ersten und den beiden andern Vorstellungen von Jahves Wohnung, vgl. § 42, 2.

2. Nur in einem Punkte stimmen die Vorstellungen von Jahves Wohnung überein: davon, dass Jahve im Himmel, d. h. in einem über die irdische Welt erhabenen, von ihr verschiedenen Herrlichkeitsaufenthalte, wohnt, weiss man nichts. Auch wenn Jahve auf den Wolken des Himmels herbeikommt, so handelt es sich dabei um eine innerweltliche Erscheinung. Noch Amos ist der Gedanke an ein Wohnen Jahves im Himmel so völlig unbekannt, dass er die Sünder vor Jahve in den Himmel flüchten lässt (wie in die Scheol!) 9 2. Jahve hat zu diesem so wenig Beziehung wie zur Unterwelt.

Die Behauptung Gunkels a. a. O. S. 157, der Glaube, dass Jahve im Himmel wohne, gehöre schon der ältesten Zeit an, beruht auf mangelhafter Literarkritik. Gn 28 12 (Himmelsleiter) gehört einer jungen Schicht in E an, wenn nicht einer Redaktion, vgl. § 42, 2 A. 2. I K 22 19 ist als Beleg dafür nicht verwertbar, § 43 A. 2. Gn 19 24 ist entweder מִן־הַשָּׁמַיִם „aus der Wetterwolke“ oder מֵאֵת יְהוָה z. str. 21 17 22 11 haben redigierende Hände der späteren Anschauung, nach der Jahve im Himmel wohnt, durch Einschaltung von מִן־הַשָּׁמַיִם zu ihrem Rechte verholfen. Der fremde Mythus 11 1—9 würde, auch wenn er diese Anschauung enthielte, für den Glauben des alten Israel nichts beweisen, vgl. ZAT 15, 157 ff. Wenn Jahve Ex 19 18 im Feuer auf den Sinai herabsteigt, so geschieht es aus der von seinem Erscheinen untrennbaren Wetterwolke, nicht aus dem Himmel. Dass man dagegen schon in alter Zeit andere Götter oder Geister als Jahve an und in den Himmel versetzt hat, ist schon möglich.

## § 47. Die Kultstätte.

1. Kultstätten (בָּמָה, vgl. § 50, מָקוֹם Gn 12 6 28 11 Dt 12 2 I S 7 16 [vgl. LXX] Jer 7 12 19 13 etc. מִקְדָּשׁ Am 7 9 13, בֵּית יְהוָה Hos 9 4) sind Orte, an denen man der Gottheit zu opfern pflegt. Die Voraussetzung dafür ist, dass an dem betreffenden Ort der Gott wohnt (§ 46). Das ist für die Höhenlage der Religion des

alten Israel charakteristisch. Man trägt Jahve die Gabe in sein Haus. Dass Jahve an einem Orte wohnt und an ihm in Verkehr mit Israel treten, an ihm Gebet und Gaben annehmen will, erkennt man aber daran, dass er an ihm erscheint. Daher wird die Errichtung einer Kultstätte immer auf eine Theophanie zurückgeführt Gn 16 Ex 20 24 Ri 6 II S 24 25, und sie erfolgt durch Errichtung eines Altares (§ 57) Gn 12 7 (J) 8 (J) oder heiligen Steines (§ 55) 28 18.

Die häufig gebrauchte Formulierung: Israel opfert überall im Lande, wo es will, ist ungenau. Es opfert an den Orten, die als durch eine Gotteserscheinung legitimierte Kultstätten gelten. Man darf damit den Umstand nicht verwechseln, dass die zum Vollzuge der rituellen Schlachtung nötigen hl. Steine (Ri 9 5) überall errichtet werden können I S 14 32 ff. Das auf diese Steine gegossene Blut fällt freilich im weiteren Sinne unter den Begriff eines Opfers, wie es umgekehrt da, wo ein Altar vorhanden ist, wahrscheinlich keines Schlachtsteines bedurft hat. Aber die Aufstellung eines Schlachtsteines bedeutet nicht notwendig die Stiftung einer Kultstätte. Er kann die Veranlassung dazu geben, braucht es aber nicht. Diese entsteht erst, wenn sich der Glaube einstellt, dass Jahve an dem Ort weilt und deshalb regelmässig von den Umwohnern an dem Orte geopfert wird.

2. Sonach gehört zur Kultstätte ein Gegenstand, an den die Gegenwart Jahves geknüpft ist, sei es ein Naturmal (heiliger Baum, Stein, Quell) oder ein Bild, und ein Altar. Doch kann man dieses entraten, wo ein heiliger Stein vorhanden ist. Freilich setzt man diesen, wie den heiligen Pfahl (§ 54), auch neben den Altar Dt 12 3 16 21. Wo man mehr Mittel hat, stellt man für die Opferschmäuse eine Halle (לִשְׁכָּה) her I S 9 22.

Wie es gekommen ist, dass sich die Kultstätten des alten Israel bei hl. Brunnen, Steinen und Bäumen, auf Bergen und Hügeln und bei Ahnengräbern befinden, ist § 20 gezeigt worden.

3. Ein Obdach (Tempel) ist da nötig, wo ein Fetisch (Lade) oder ein Gottesbild zu verwahren ist. Denn man muss befürchten, dass es geraubt wird Ri 17 18. In ihm werden auch die dem Gott gespendeten Geschenke aufbewahrt I S 21 10, und in ihm wohnt der mit der Hut beauftragte Priester 3 2 ff. Daher erklärt sich auch, dass uns zu diesem Zwecke für gewöhnlich keine Zelte begegnen. Ueber das Zelt in der Davidsburg vgl. §§ 18, 3; 56, 2 A. Priester finden wir freilich auch an Kultstätten, an denen ein Tempel mit Fetisch oder Gottesbild nicht vorhanden war. Denn sie verwalten das Jahveorakel, und nur Kultstätten mit Jahveorakel sind solche im vollen Sinne des Wortes, weil nur sie den Bedürfnissen der Frommen genügen. Das Bedürfnis, ein geord-

netes Orakel zu besitzen, ist einer der Gründe für die Entstehung der Priesterschaften des Landes gewesen Dt 33 8ff.

Aus Ex 19 10 ff. (vgl. Sam z. v. 12) darf vielleicht geschlossen werden, dass die Kultstätte als אַדְמַת קֹדֶשׁ 3 5 eingehegt gewesen ist, und dass jeder, der sie ungeweiht berührte oder betrat, dem Banne verfiel.

## § 48. Aller altisraelitische Kult ist Höhenkult.

Im Königsbuche wird von dem Kulte im salomonischen Tempel der auf den בָּמוֹת (Luther: Höhen) unterschieden, worunter das Königsbuch die übrigen Kultstätten des Landes versteht. Das letztere gilt ihm als vor Erbauung des Tempels erlaubt I K 3 2, von da an aber als sündig und illegitim. Er ist die Sünde Jerobeams, zu der dieser, abgetane Zustände wieder einführend, Israel verführt hat I K 12 28ff. 13 33f. 14 16 15 30 16 19 31 II K 3 3 10 31 13 2 6 11 14 24 15 9 18 24 28 17 22, und zu der auch Juda abgefallen ist I K 14 22ff. Das Königsbuch trägt damit in unhistorischer Weise die durch die Reform Josias (§ 121) im Jahre 621 angebahnten Zustände in die Vergangenheit zurück. Seine Darstellung steht in unlösbarem Widerspruche mit den Nachrichten der älteren Geschichtsquellen und mit der Vätersage. In wenig gerechter Weise wird dabei der salomonische Tempel von dem verwerfenden Urteile ausgenommen, das die Propheten über den altisraelitischen Kult überhaupt aussprechen. Erst durch die Predigt der Propheten hat sich der Begriff des illegitimen Jahvekultes gebildet, und der Gegensatz zwischen legitimem und illegitimem Jahvekultus, der den Bestand eines allein berechtigten Zentralheiligtums voraussetzt, beherrscht erst die auf Josias Reform folgende Entwicklung, während die ältere Zeit von dem Gegensatze zwischen dem Kulte Jahves und dem Kulte der andern Götter (§ 29) bewegt wird. Uebrigens schimmert auch im Königsbuch der wahre Sachverhalt noch durch, da es berichten muss, dass die בָּמוֹת auch unter den frommen Königen Judas bestanden haben I K 15 14 22 44 II K 12 4 13 6 14 4 15 4 35.

In der Zeit vor 621 hat jede ansehnlichere Ortschaft ihre Kultstätte, so z. B. Dan Ri 17 18, Ophra Ri 6, Rama I S 9, Bethlehem 20 29, vgl. A. Frhr. v. Gall, Altisraelitische Kultstätten, Giessen 1898, und בָּמָה hat keinerlei üble Nebenbedeutung, vgl. I S 9 12ff. I K 3 4 Am 7 9. Den Kult auf diesen Kultstätten (בָּמוֹת), sie mögen liegen, wo es sei, nicht bloss den Kult auf Bergen und Hügeln, nennt man „Höhenkult“. Unter den Kultstätten des Westjordanlandes geniessen einzelne eine besondere Wertschätzung. Es sind solche mit alten Gottesbildern wie Dan, dann solche, an denen



die Gegenwart Jahves sich an ein mit der Geschichte der Väter verknüpftes Naturmal knüpft (Lade: Silo, Nob, Zion; hl. Steine: Gilgal in Benjamin, Bethel; hl. Bäume und Ahnengräber: Hebron, Sichem; hl. Quellen: Beerseba). Der an ihnen geübte, von der Vätersage, § 22, 4, verherrlichte Kult ist der von den Propheten verworfene Kult *„auf den hohen Bergen (Hügeln) und unter den immergrünen Bäumen"* Jer 2 20 3 13 Ez 6 13 20 28 34 6. Dieser Sprachgebrauch ist auch in die Sprache der deuteronomischen und deuteronomistischen Schriftsteller übergegangen Dt 12 2 I K 14 23 II K 16 4 17 10. Ueber den vorisraelitischen Ursprung der meisten Kultstellen vgl. § 20, 6 A. 3.

## § 49. Die Heiligkeitsvorstellung.

Die Literatur s. zu § 34.

1. Die Vorstellung von der Heiligkeit haftet ursprünglich an den Orten, an denen, und an den Dingen und Menschen, in denen ein Gott wohnt und sich offenbart. Dann wird sie übertragen auf Zeiten, in denen er wirkt, oder die man an heiligen Orten zubringt, auf Gebräuche, die man dort übt, auf Dinge, die mit ihm in Berührung gekommen (Opfer). Solche Orte, Personen, Dinge sind entweder eine Art Leiblichkeit des Gottes oder doch von göttlichem Leben umwoben. Sie sind daher entweder überhaupt unnahbar, oder nur unter Vorsichtsmassregeln und mit Einschränkungen, wie sie der Gott verlangt. Sie sind dem allgemeinen Gebrauch entzogen, Gegensatz von קֹדֶשׁ ist daher חֹל. Tiere, die als obligatorische Opfer Jahve gehören oder sonst kultischen Zwecken dienen, dürfen von Menschen nicht benutzt Nu 19 2 f. Dt 15 19 21 3 I S 6 7, kultische Orte nicht besät werden Dt 21 4. Verbotene Berührung veranlasst einen Zornausbruch des Gottes: sie sind wie mit göttlicher Kraft geladen, die jederzeit bereit ist, sich bei Ungebühr zu entladen und die Schuldigen zu vernichten (W R. SMITH a. a. O. S. 151. Deutsche Uebers. S. 110). Daher haben מִקְדָּשׁ und קֹדֶשׁ die Nebenbedeutung von Dingen, die man nicht ohne Lebensgefahr berührt.

1. In ihrer Wurzel fällt die Heiligkeitsvorstellung zusammen mit der Vorstellung von unreinen Dingen, Personen, Zuständen, vgl. hierüber weiter § 67, 2. Die gegenüber dem Heiligen zu beobachtenden Vorsichtsmassregeln und Enthaltungen können verschieden beschaffen und verschieden abgestuft sein. Sie richten sich nach dem Charakter des betreffenden Gottes und sind daher ein guter Gradmesser für die Höhenlage einer Religion.

2. Dass hl. Dinge dem allgemeinen Gebrauch entzogene Dinge sind, zeigt sich auch darin, dass sie im Arabischen mit Ableitungen der Wurzeln חרם und חמי benannt werden, die *verbieten, verwehren* bedeuten. חרם ist auch im Hebräischen, Kanaanitischen benutzt worden, vgl. חֵרֶם, חֶרְמוֹן. Die im Hebräischen und Arabischen begegnenden Ableitungen der Wurzel קדשׁ



mochten das Heilige vom selben Gesichtspunkte aus bezeichnen. Die hebräischen Verbalformen sind denominiert: Qal: *heiligen Charakter annehmen*, Ni, *sich als* קָדוֹשׁ *erweisen*, Pi und Hi: *etwas zum* קֹדֶשׁ *machen*, Hithpa. *heiligen Charakter annehmen.* קֹדֶשׁ *Heiligkeit* wird nicht nur statt eines *adj.* nach Art von Stoffwörtern verwandt, sondern dient geradezu zur Benennung heiliger Dinge, insbesondere des Heiligtums, der Opfer, Abgaben und Weihgeschenke. Ueber den Superlativ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים vgl. unter 2. Dass die Wurzel ursprünglich auf den Ort geht, zeigen die zahlreichen Ortsnamen קֶדֶשׁ und קָדֵשׁ.

3. Die Heiligkeitsvorstellung ist nicht daraus entstanden, dass gewisse Orte und Dinge als Eigentum eines Gottes menschlicher Benutzung entzogen waren. Denn 1) die Vorstellung dürfte bei den Semiten älter sein als der Privatbesitz von Land. 2) Heilige Dinge können menschliches Privateigentum sein, z. B. Tempel und Gottesbilder Ri 17. 3) Heiliges kann vom Menschen genossen werden, vgl. Opfer und Zehnten. Doch hat der Heiligkeitsbegriff allmählich eine nahe Beziehung zum Begriff des Eigentums erhalten. Denn was Jahve geschenkt wird, wird dadurch heilig, und die ihm zu bringenden hl. Gaben gehören ihm. Hierdurch wächst der positive Inhalt des Begriffs. Sowohl Israel I S 10 1 II S 14 16 als Kanaan ist Jahves נַחֲלָה. Für P und die Jüngeren ist „Jahve gehörig“ und „heilig“ synonym, vgl. Lv 27 9 Nu 3 12 f. 16 5 und Ex 19 5 f. Dt 14 2 (R).

2. Als eine Art Superlativ hat sich vom Begriff des Heiligen der des Hochheiligen קֹדֶשׁ קָדָשִׁים abgezweigt. Er begegnet zuerst bei Ezechiel (41 4 42 13 43 12) und ist $P^s$ geläufig. Er bezeichnet Orte und Dinge, denen ein besonders hoher Grad von Heiligkeit eignet, weil sie in besonders enge Beziehung zu Jahves Leben gekommen sind. Diese werden daher nur von Priestern betreten (Allerheiligstes), berührt (Altar), gegessen (Priesteranteil an der Mincha, am Sünd- und Schuldopfer). Die Vorstellung verknüpft sich ebensowohl mit uralten (Bann, Sünd- und Schuldopfer) als mit jungen Institutionen der Jahvereligion (Rauchopfer). Es fehlt jedes Mittel auszumachen, wie alt sie ist. Es ist fraglich, ob hinsichtlich dieser Materie immer und überall die gleichen Gewohnheiten und Meinungen bestanden haben. Es ist das, vgl. I S 21 5 mit Nu 18, nicht wahrscheinlich.

3. Da Volksgott und Volk für in allen ihren Lebensäusserungen untrennbar verknüpft gelten und daher ihre Interessen zusammenfallen, dürfen heilige Dinge zu öffentlichen Zwecken verwandt werden. Der Tempelschatz, von David durch Widmungen aus seiner Kriegsbeute und aus Tributen begründet II S 8 11 I K 7 51 15 15, wird als eine öffentliche Schatzkammer betrachtet, aus der man in Zeiten nationaler Not schöpft I K 15 18 II K 12 19 16 8 18 15. Ebenso werden in Zeiten der Not die

Metallgeräte und Metallverzierungen des Tempels veräussert II K 16 17 18 16. Dagegen dürfen die Einkünfte des Tempelschatzes nicht zum privaten Nutzen des Königs verwandt werden 12 5ff.

Gleicher Meinung sind die Sichemiten, wenn sie Abimelechs Revolution durch eine Gabe aus dem Tempelschatz des El berith ermöglichen Ri 9 4. — Von einer der römischen *profanatio* entsprechenden Handlung verlautet nichts.

4. Die Heiligkeit der Orte, Dinge, Personen betrachtet man als etwas Stoffliches. Heiliges überträgt bei Berührung den Heiligkeitsstoff, steckt an, färbt ab. Hieraus erklärt sich die Sitte des Salbens mit heiligem Oel (§ 21) und des Beschmierens mit Opferblut (§ 62, 1). Unwillkürliche Berührung eines Hochheiligen, des Altares und seiner Geräte Ex 29 37 30 29, eines den Priestern vorbehaltenen Opferteiles Lv 6 11 20, eines Priestergewandes Ez 44 19 heiligt, d. h. berührte Personen und Sachen verfallen dem Heiligtum.

Ein Jahve gelobtes Tier, das mit einem andern vertauscht wurde, verfällt mit diesem, denn es ist *de jure* Jahve gegeben worden, wie das andere *de facto* Lv 27 10f. Aus verschollenen Beziehungen des Wein- und Getreidebaues zu alten Kulten wird es sich erklären, dass der Ertrag eines zwischen den Reben besäten Weinbergs verfällt Dt 22 9.

5. Ist sonach die Idee der Heiligkeit auch keine ethische, so hat sie doch einen kräftigen Hebel zur Sittigung und Kultivierung der Menschheit abgegeben. Zu ihrer Sittigung, denn sie schärft dem einzelnen ein, dass eine höhere Macht über ihm waltet, deren Willen er bei seinen Beziehungen zu den Menschen und zur Natur zu respektieren hat. Zu ihrer Kultivierung, denn die Respektierung der Heiligkeit von Orten, Dingen und Bräuchen wird zum gemeinsamen Interesse und damit zum Einheitsband der um einen heiligen Ort wohnenden Geschlechter, schafft Zeiten und Orte der Ruhe und des Friedens. Inwieweit sie diese Wirkungen übt, hängt natürlich von den Vorstellungen ab, die man sich von der Gottheit macht, und der hierdurch gegebenen Eigenart der lokalen Gebräuche.

## § 50. Heilige Berge.

Nach dem ältesten Glauben Israels sind die Berge des heiligen Landes Wohnsitze von Göttern. An vielen von ihnen hat der Sinaigott, vgl. § 14, 2 A. 2 die Lokalgötter infolge des § 20, 6 geschilderten Prozesses verdrängt. Sitze Jahves sind

geworden der Tabor Dt 33 19, der Karmel I K 18 19, die Berge Ebal und Garizim Dt 11 29 27 12, der Oelberg II S 15 32 (über Zion vgl. § 55, 2 A. 1).

1. Von andern hl. Bergen wissen wir nicht, ob der Jahvekult sich an ihnen etabliert hatte, so vom Hermon (§ 49, 1 A. 2) und Hor. Sitz eines heidnischen Baal ist der Peor. Auf dem Oelberge sind neben Jahve auch andere Götter verehrt worden I K 11 7. Gn 22 14 בהר יהוה יראה ist kein Sprichwort, sondern ein verdorbener Text. Eine Aufzählung der hl. Berge Palästinas bei v. Gall, Altisraelitische Kultstätten, eine solche der Semitenländer bei Baudissin a. a. O. S. 233 ff. Es ist falsch, den Grund der Erscheinung darin zu suchen, dass diese Götter astrale oder himmlische gewesen seien, und dass man einen Ort gesucht habe, wo man ihnen nahe war. Den Grund gar in ästhetischen Empfindungen (schöne Aussicht: Baethgen, ZDPV 18, 240) zu suchen, verrät Unkenntnis der Geschichte des menschlichen Geisteslebens. Das sind uns anerzogene Empfindungen modernster Herkunft. Auch hier liegt deutlich ein Rudiment niederer Religionsstufe vor. Die Beduinen begraben noch jetzt ihre Scheiche auf Bergkuppen, vgl. Wetzstein, Zeitschr. f. allg. Erdk. 1859, S. 134, 144. Dass dies auch israelitische Sitte war, zeigen die Sagen über Moses und Aarons Grab.

2. Folge älterer Anschauungen ist es daher, dass die Kultorte der einzelnen Orte mit Vorliebe auf Bergen (הָרִים) angelegt sind, und dass uns die ursprünglichen Appellativa גֶּבַע, גִּבְעָה, מִצְפָּה, רָמָה so häufig teils allein, teils in Zusammensetzungen (s. das Lex.) als Ortsnamen begegnen. Sie benennen Orte, die unter dem Schutze einer Kultstätte entstanden sind. Nach prophetischer Auffassung opfert Israel, vgl. § 48, auf den Bergen und Hügeln Hos 4 13 Jer 2 20 3 6 23 Ez 6 13 Jes 57 7 65 7. Und heidnisch ausgedrückt ist Jahve ein Berggott I K 20 23.

## § 51. Die Ahnengräber.

Curtiss XV ff., XXIV ff. 66 ff., 81 ff., 106 ff., 128, 282.

Die enge Beziehung von Ahnengrab und Kultstätte tritt uns entgegen zu Hebron im Grab der Sara (Makhpelahöhle), zu Sichem im Grabe Josephs, zu Kadesch-Barnea im Grabe Mirjams (§ 14, 7 A. 2), im אַלּוֹן בָּכוּת Gn 35 8 (E) mit dem Grabe der Amme Debora, in מַצֶּבֶת קְבֻרַת רָחֵל v. 20 (E) I S 10 2. Ueber das Israelgrab vgl. § 20, 6 A. 4. Auch wo sonst vom Grabe eines Heroen berichtet wird, vgl. Jos 24 30 Ri 2 9 10 2 5 12 7 10 12 15 16 31, handelt es sich wahrscheinlich zugleich um einen Kultort. Inwiefern jedoch um Jahvekultstätten, ist nicht zu sagen.

1. Dass auch Abraham (vgl. § 22, 4 A. 1), Isaak, der nach Beerseba, Jakob, der nach Bethel gehört, nebst Rebekka und Lea in der Makhpelahöhle bestattet sind Gn 25 9 49 31 50 13, ist sekundäre Entwicklung. Beachte, dass Tod und Bestattung Abrahams nach J hinter 24 61 gestrichen sind, vgl. Wellhausen, Komp. d. Hex.[3] 27, und dass Isaaks Tod nur nach P[g] 35 29 berichtet wird.



2. Aus der Heilighaltung eines Grabes folgt freilich noch nicht, dass der dort Verehrte keine historische Person war, vgl. GOLDZIHER, Rev. de l'hist. des rel. 1880, 350f.; CONDER, Tent Work I 20, 116. Für die Erzväter folgt es aber aus dem § 22, 5 A. 1 Bemerkten. Da die Ahnengräber nicht unrein sind, vgl. § 68, so hat sich an ihnen der Jahvekult mit dem Ahnenkult vertragen. Alter und Verbreitung des Heroenkults wird dadurch belegt, dass er uns noch jetzt in Palästina bei Juden, Christen und Muhammedanern begegnet. Wo sich die Heroengräber nicht im Felsen fanden, mögen sie die Gestalt von Dolmen gehabt haben, wie sich solche in manchen Gegenden Palästinas noch finden, vgl. SCHUMACHER, ZDPV 9, 267—271. Auch darin tritt die Verwandtschaft mit dem kultischen גִּלְגָּל (§ 55) zu tage.

## § 52. Heilige Quellen.

BAUDISSIN a. a. O. II 148—184; W. R. SMITH a. a. O. S. 166—184. Deutsche Uebers. S. 128—141; GOLDZIHER, Muh. Studien II 345 ff.; WELLHAUSEN RAH.[2] S. 104; CURTISS S. 94 ff., 112 ff.; TYLOR II 210 ff.

Kultstätten an Quellen sind häufig. Für heilige Quellen sind diese Quellen zu halten, wenn ein ἱερὸς λόγος über die Entstehung oder Auffindung der Quelle vorhanden ist, wie bei Kadesch Ex 17 1 ff. Nu 20 8 ff., vgl. § 14, 7. 8, bei Beerlachajroi Gn 16 (J) 21 19 (E), Beerseba 21 30 (E) 26 32 f. (J). Bei Jerusalem sind die Quelle Rogel I K 1 9 und der wahrscheinlich mit der Tempelquelle in Verbindung stehende Gichon v. 33 ff. als heilige Quellen anzusprechen. Dt 21 4 zeigt, dass man für kultische Handlungen mit Vorliebe Stellen an fliessendem Wasser aussuchte.

Auf hl. Quellen weisen auch die Ortsnamen עֵין־שֶׁמֶשׁ Jos 15 7 18 17 (zwischen Jerusalem und Jericho, der Quellgeist wurde mit der Sonne kombiniert), בַּעֲלַת בְּאֵר 19 8 in Simeon, בְּאֵר אֵלִים Jes 15 8 in Moab. Dass diese Quellen heilig, weil als von einem Geist bewohnt galten, zeigt der Name עֵין הַתַּנִּין Neh 2 13 (ob = Quelle Rogel?), vgl. STADE, GVI 2, 165 A. 3. Belege für die Vorstellung der Quellen bewohnenden Geister als Schlangen s. bei MORDTMANN, ZDMG 38, 385. HOFFMANN, Phön. Inschr. 33. Verwandt ist die Vorstellung von der Schlange auf dem Meeresgrunde Am 9 3 Jes 27 1.

## § 53. Heilige Bäume.

BAUDISSIN a. a. O. II 184—232; STADE, GVI I 454 f.; W. R. SMITH, RS[2] S. 185—196. Deutsche Uebers. S. 142—150; WELLHAUSEN, RAH.[2] S. 104 f.; SCHUMACHER, ZDPV IX 206; DOUGHTY I 365; CURTISS XXIII 32, 96—99, 154, 158, 161.

Heilige Bäume begegnen in nicht geringer Zahl durch das Land hindurch. Abgesehen von II S 5 24, vgl. A. 2, handelt es sich um einzelne Bäume, die wir uns einzeln stehend zu denken haben (anders II S 18 9f. s. u.). Wir finden solche 1) bei den Heiligtümern, so zu Ophra Ri 6 11, Hebron (אלון ממרא) Gn 13 18 14 13 18 1f. (s. A. 1), zu Sichem den אלון מורה Gn 12 6, an den sich 22 1—19 knüpft, nach 35 4 eine אֵלָה, die mit der אַלָּה Jos 24 26 und dem אלון מֻצָּב Ri 9 6 identisch zu sein scheint. Abraham pflanzt in Beerseba eine Tamariske אשל Gn 21 33 (f. n. אֲשֵׁרָה z. l.), eine אֵלָה zu Bethel erwähnt I K 13 14. An den Baum knüpft sich die Gegenwart des Numen. Ursprünglich war dies der Heros, der im Baume hausend gedacht wurde. An seine Stelle trat Jahve, den Heros zum Kultstifter herabdrückend. Wir finden sie aber 2) gelegentlich auch an andern Orten, wo dieser Prozess zwar nicht zu konstatieren ist, aber doch die begleitendeu Umstände die ursprüngliche kultische Bedeutung verraten. Hierher zählen der אלון בָּכוּת unterhalb Bethel Gn 35 8 (unter ihr das Grab der Amme Debora), vgl. das griechische Heroengrab mit dem Heroenbaum, der אלון מְעוֹנְנִים Ri 9 37 (§ 95), der אשל zu Gibeon I S 22 6 בָּרָמָה, unter dem Saul Rat hält, der תֹּמֶר דְּבוֹרָה Ri 4 5, der אלון תָּבוֹר bei Bethel I S 10 3, der אלון בְּצַעֲנַנִּים Jos 19 33 Ri 4 11, die Ela bei Sokho I S 17 2, die Ela, an der Absalom hängen blieb II S 18 9f. 14. Vgl. v. Gall a. a. O. S. 24—28.

1. Im MT ist der Elon Mamre Gn 13 18 14 13 18 1 und der Elon More Dt 11 30 durch Verwandlung in den Plural seiner Bedeutung entkleidet worden. LXX und Sam lesen noch den Singular. Bis auf unsere Tage hat sich bei Hebron nur ein Baum befunden.

2. Dass die kultischen Bäume den Kult als Sitze (Wohnungen) von elohimischen Wesen geniessen, folgt 1) aus ihrer Benennung. אֵלָה ist *nom. unit.*, אלון *adj.* zum *coll.* אַיִל (in אֵיל פָּארָן und zum *plur.* אֵילִים Jes 1 29 57 5 61 3, vgl. den Ortsnamen אֵילִם Ex 15 27 16 1. Nu 33 9f. אַיִל aber kann von אֵל Gott, § 28, 1, nicht getrennt werden, אֵלָה und אַלָּה (so nur Jos 24 26!) unterscheiden sich nur in der Punktation, vgl. Gn 12 6 35 4 mit Jos 24 26 und Gn 35 8 mit I S 10 3. אלון und אַלּוֹן werden ursprünglich *promiscue* für jeden kultischen Baum gebraucht, vgl. das nach seinen Palmen benannte אֵילַת oder אֵיל פָּארָן, besonders aber heissen so einzeln stehende Eichen und Terebinthen. Vgl. weiter Moore zu Ri 4 11. 2) Daraus, dass diese Bäume die immergrünen sind (רַעֲנָן), vgl. § 20, 3. 3) Daraus, dass das Rauschen der Blätter hl. Bäume Orakel gibt II S 5 24 und unter ihnen Wahrsager ihren Sitz haben, vgl. אֵלוֹן מוֹרֶה, אֵלוֹן מעוֹנְנִים. 4) Daraus, dass dieser Glaube noch jetzt durch Syrien und Palästina verbreitet ist, vgl. Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien S. 115; Goldziher, Muhammed. Stud. II 349—351, und jetzt sich als Heiligenkult darstellt.

## § 54. Aschera, der heilige Pfahl, und die Gottesstäbe.

Wellhausen, Comp. d. Hex.[3] S. 279 A. 1; Stade, ZAT 1, 345. 3, 9ff. 4, 294—296. 6, 318f. GVI 1, 460f.; G. Hoffmann, ZAT 3, 123, Phön. Inschr. S. 28ff.; W. R. Smith[2] S. 187—189, deutsche Ausgabe S. 143ff.; Moore zu Ri 3 7 6 25; Torge, Aschera und Astarte, Leipzig 1902; W. H. Ward, The Ashera AJSL 14, 33—44.

1. Zu den stehenden Einrichtungen des altisraelitischen Jahvekultes gehört der neben dem Altare eingerammte heilige Pfahl (אֲשֵׁרָה, nom. unit., pl. אֲשֵׁרִים) Dt 16 21. Er hat sowohl zu Samarien II K 13 6, als zu Jerusalem 18 4 21 7 23 6 15 im Tempel Jahves gestanden. Er vertritt wahrscheinlich den kultischen Baum und wird als Sitz des auf dem Altare verehrten Numen vorgestellt worden sein. Hieraus erklärt sich, dass ihn der etymologische Mythus Ri 6 25 ebenso neben dem Altare Baals stehen lässt, vgl. auch I K 16 33.

Ueber den mit dem Pfahle im einzelnen Falle verknüpften Gott erfahren wir leider nichts, so dass die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass er hier und da als Sitz eines als πάρεδρος Jahves aufgefassten weiblichen Numen vorgestellt wurde. Dass die Aschera jedoch gewöhnlich männlich und als Sitz Jahves vorgestellt wurde, folgt aus Jer 2 27, falls der Prophet mit עֵץ nicht etwa an den kultischen Baum denkt. Von Holz ist sie, da man sie כָּרַת II K 18 4 Ex 34 13 oder גִּדַּע und שָׂרַף Dt 12 3 II K 23 6 15. Abbildungen von Ascheren verschiedener Herkunft bei Stade, Nowack, M. A. Levy, Siegel und Gemmen 1869, Taf. 1 No. 7 und No. 14; Ward a. a. O. I K 15 13 II K 23 7b belegen vielleicht, dass sich auch in Israel die Entwicklung zum kostümierten und geschnitzten Bilde eingestellt hat. Wenn spätere Schriftsteller Aschere und Astarte promiscue als Bezeichnung weiblicher Gottheiten gebrauchen, die Partnerinnen Baals sind Ri 3 7 (deuteronomistisch, daher wie II Chr 19 3 33 3 der fehlerhafte Plural אֲשֵׁרוֹת), so erklärt sich dies aus Metonymie, indem der Pfahl statt der in ihm hausenden Astarte genannt wurde. Hat es wirklich eine babylonische Göttin Ašrat gegeben, Schrader, Kat.[3] S. 432ff., so könnte das dabei von Einfluss gewesen sein. Ueber entsprechende Vorstellungen vgl. Smith a. a. O.; E. Meyer, Art. Phoenicia in Cheyne-Black, Dict. IV, Sp. 3741. Das *n. pr.* ʿAbd Ašrat erklärt sich auch nach Analogie von גר הכל CIS No. 112b. ʿAbd-al Kaʿba, ʿAbd-al-Hagar, ʿAbd al-dâr usw. Ohne jeden Halt ist die Hypothese von F. Movers, Phönizier I 559ff., Aschera sei im Unterschiede von der jungfräulichen Göttin Astarte eine durch unzüchtigen Kult gefeierte Liebesgöttin. In unmethodischer Benutzung des AT wirft P. Torge a. a. O. den Jahve gesetzten Pfahl, die Astarte und manches andere wieder durcheinander.

2. Als Sitz Jahves sind ferner ursprünglich gedacht die Stäbe (מַטֶּה, מַקֵּל, מִשְׁעֶנֶת) der Gottesmänner. Als Zauberstab benutzt in JE Mose einen solchen, nach J Ex 4 2 seinen Hirten-

stab, nach E einen ihm von Gott verliehenen מַטֵּה הָאֱלֹהִים v. 17 20. Er verwandelt damit den Nil in Blut 7 17, spaltet das Meer 14 16, bezaubert die Amalekiter in der Schlacht 17 9, schlägt Wasser aus dem Fels Nu 20 8ff. Elisa benutzt ihn zur Krankenheilung II K 4 29 31. Hos 4 12 zeigt, dass es ein Jahveorakel gab, bei dem nach einer über die Erde weit verbreiteten Sitte Jahve aus dem Stabe sprach (יַגִּיד).

Wenn Moses Stab zur Schlange wird Ex 4 2ff., so wandelt der Gott seine Körperlichkeit. P[g] überträgt den Stab auf Aharon Ex 7 8ff. Nu 17 23 P[R] wirft Nu 20 9 Moses und Aharons Stab zusammen, vgl. § 95, 2 A. 1. Statt des Zauberstabes benutzt Josua seine Lanze Jos 8 18 26. Vgl. SCHWALLY, Kriegsaltertümer S. 21.

## § 55. Die heiligen Steine und Mazzeben.

STADE, GVI 1, 456—460; SMITH S. 203—212, deutsche Ausgabe S. 154—161; CURTISS S. 91ff.

1. Auf und ab fanden sich im heiligen Lande als Reste der Vergangenheit heilige Steine, Steinhaufen und Steinkreise. Einzelne wurden dadurch an die Jahvereligion angeschlossen, dass man sie auf Jahve bezog und auf die Heroen der Vergangenheit zurückführte, die unter ihnen begraben liegen Gn 35 20, oder sie nach der Sage als Merksteine gesetzt hatten. So bildet ein von Jakob aufgerichteter Stein Gn 28 11—22 (JE) 35 7 (E) die Grundlage des grossen Heiligtums zu Bethel, die Steine zu Gilgal und zu Sichem aber werden auf Josua zurückgeführt Jos 4 5—9 20—24 24 26f. Andere im AT erwähnte, bei denen aber gleichfalls der gemeine Mann Kult geübt haben wird, haben nur einen unvollkommenen Anschluss an die Jahvereligion gefunden, so Absaloms מַצֶּבֶת II S 18 18 und die Jos 7 26 8 29 erwähnten גַּל אֲבָנִים גָּדוֹל.

2. Die heiligen Steine sind teils Stücke des zu Tage tretenden oder dem Boden aufliegenden Felsen, teils bewegliche von der Natur dargebotene Steine, die man zu kultischen Zwecken aufrichtete הֵקִים Jos 24 26, שִׂים Gn 28 18 22, הֵרִים 31 45, gewöhnlich aber הִצִּיב [33 20] 35 14 20 II S 18 18 II K 17 10, und die deshalb מַצֵּבָה heissen. Die Namen בֵּית־אֵל, אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל Gn 33 20 (l. מַצֵּבָה st. מִזְבֵּחַ), Aeusserungen wie אָכֵן יֵשׁ יְהוָה בַּמָּקוֹם הַזֶּה 28 16; die bei den heiligen Steinen geübten Kulthandlungen v. 18 I S 14 34 lehren, dass man diese Steine ursprünglich für den Wohnsitz (Körper) eines אֵל angesehen hat (vgl. λίθοι ἔμψυχοι Philo Byblius bei Euseb. Praep. ev. 1 10), an dessen Stelle in Israel bei den anerkannten Heiligtümern Jahve getreten ist. In Verbindung mit



dem Ahnengrab begegnet uns der heilige Stein Gn 35 20, beim heiligen Quell I K 1 9, beim heiligen Baum Jos 24 26 Ri 6 11 ff.

1. Zur ersten Kategorie zählen der im AT nicht benannte hl. Fels im salomonischen Heiligtum (Tenne Ornans) s. BAEDEKER[3] S. 47 f., der סֶלַע zu Ophra Ri 6 20 (v. 21 צוּר), der צוּר bei Ṣar'a: 13 19, die אֶבֶן הַזֹּחֶלֶת I K 1 9; zweifelhaft ist, an welche Kategorie zu denken ist bei der אֶבֶן גְּדוֹלָה bei Beth-Schemesch I S 6 14 f. und bei Gibeon II S 20 8, der אֶבֶן הָעֵזֶר 1 S 7 12, vgl. 4 1, während die Steine zu Bethel Gn 28 12 ff., auf dem Gilead 31 45, zu Sichem Jos 24 26 durch den ἱερὸς λόγος in die zweite Kategorie gewiesen werden. Auch unter der הָאֶבֶן הָאָזֶל I S 20 19 dürfte sich ein kultischer Stein verstecken. Der Ausdruck רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל Gn 49 24b ist, weil er in verdorbener Stelle steht, nicht verwertbar. Die bildliche Bezeichnung Jahves als צוּר hat mit dem Steinkult nichts zu tun, vgl. A. WIEGAND, ZAT 10, 85 ff.

2. Die Verwendung hl. Steine beim Bundschluss Gn 31 44 ff. Ex 24 4 Jos 24 27 erklärt sich daraus, dass man die in ihnen hausenden Geister in der heidnischen Zeit als Zeugen angerufen hat.

3. In der vordeuteronomischen Zeit gehört die מַצֵּבָה zu den regulären Einrichtungen der Kultstätte Ex 24 4 Hos 3 4 10 2, daher die Verbote Ex 23 24 34 13 Lv 26 1 Dt 7 5 12 3 16 22 und die Polemik I K 14 23 II K 17 10. Man hat sie wahrscheinlich auch an den Orten, die als Gottessitze beglaubigt waren, und an denen sie sich von Natur nicht fand, dem Gott als Wohnung dargeboten. Mit fortschreitender Kultur ist man dazu übergegangen, sie künstlich zu bearbeiten הֵטִיב Hos 10 1 und ihr eine bestimmte, obelisken- oder säulenartige Gestalt zu geben.

1. Die Mazzebe verhält sich sonach zum hl. Stein wie die Aschere zum hl. Baum. Jede Mazzebe ist hl. Stein, aber nicht jeder hl. Stein Mazzebe. Die allgemeine Verbreitung der Mazzebe — auch zu Jerusalem stand eine solche II K 12 10, vgl. ZAT 5, 290, — erklärt die Rolle, die sie in der Vätersage bei E spielt. „Eine Mazzebe setzen" ist für ihn soviel wie „ein Heiligtum gründen", Gn 28 18 22 31 45 33 20 35 20. Nach einem wahrscheinlich auf Ez 6 7 6 zurückgehenden Sprachgebrauche hiessen die Mazzeben in jüngeren Schriften, um ihnen einen heidnischen Makel anzuheften, חַמָּנִים Lv 26 30 Jes 17 8 (Gl) 27 9 II Chr 14 4 34 4 7. Es erklärt sich daraus, dass die in den phönizischen Kulten allgemein übliche Säule (מצבת, נצב) am häufigsten dem בעל חמן galt.

2. I S 14 33—35 lehrt, dass in Israel der hl. Stein von alters her Schlachtstein (מִזְבֵּחַ) war, wie bei den alten Arabern, vgl. GOLDZIHER, Muhammed. Studien I 232—234, vgl. hierüber weiter §§ 57; 117, 1. Daher die Redensart עַל אֶבֶן אֶחָת Ri 9 5. Solche Schlachtsteine sind überall da vorauszusetzen, wo in alten Erzählungen ein Schlachten ohne Opfer erwähnt wird, wie Gn 18 I S 28. Wie zum Altare hat die Mazzebe auch Beziehungen zum Grabstein Gn 35 20 und zum steinernen Gottesbild. In Palästina haben sich Mazzeben *(Menhir)* erhalten. Abbildungen altmoabitischer s. ZDPV 2, Taf. 1, einer phönizischen CIS 1, 1, No. 42, altarabischer DOUGHTY II, 515 ff.

4. Unter den Begriff heiliger Steine fällt auch der אֶבֶן מַשְׂכִּית Lv 26 1 (ohne אֶבֶן Nu 33 52), wahrscheinlich ein Stein mit eingehauenen Symbolen, vgl. § 58, 1, der גַּל אֲבָנִים und der גִּלְגָּל. Der Steinhaufe findet sich sowohl als Grabmal Jos 7 26 8 29 II S 18 17, wie als Merkzeichen Gn 31 46 48 51 f. statt der im Parallelbericht genannten Mazzebe. Ob wir ihn uns nach Analogie der Dolmen oder der Steinhaufen (Cairns) des heiligen Landes vorzustellen haben, ist nicht zu sagen. Möglicherweise bezeichnet der Ausdruck beides. Der גִּלְגָּל ist ein Steinkreis oder Cromlech, d. h. die Umhegung eines Grabes oder einer Kultstätte. Das Zentrum eines גִּלְגָּל wird vielfach eine מַצֵּבָה oder ein גַּל אֲבָנִים gewesen sein.

Der kultische Charakter von Steinhaufe und Steinkreis und ihre Beziehungen zum Grab treten deutlich heraus in den arabischen Sitten, vgl. Goldziher a. a. O. S. 234. Abbildungen von palästinischen Dolmen und Cromlechs bei Schumacher, Across the Jordan, London 1886, S. 62 ff. und ZDPV 9, 267—272. Die Untersuchung hat ergeben, dass die auf uns gekommenen palästinischen Dolmen teils Gräber, teils Opferstätten waren, Guthe, ZDPV 13, 123—129.

## § 56. Die Lade Jahves.

Kuenen, De Godsdienst v. Isr. I 31 ff., 255 ff.; Stade, GVI 1, 457 f.; F. Seyring, ZAT 11, 114 ff.; L. Couard 12, 53 ff.; J. J. P. Valeton jr. 12, 253 f.

1. Der Ursprung der Lade Jahves ist in Dunkel gehüllt. Ueber ihre etwaigen Beziehungen zur Religionsstiftung Moses und die Bezeichnung Bundeslade vgl. § 18, 2. Auch sie beweist, dass der bei den Semiten weit verbreitete Glaube, dass Geister und Götter in Steinen wohnen, in Israel auf den Volksgott übertragen worden ist. Denn die Meinung, dass in ihr die Gesetzestafeln Moses gewesen seien, setzt voraus, dass in ihr Steine waren. Da eine Lade gefertigt wird, um etwas zu verwahren, so werden diese Steine es sein, an die sich der alte Glaube geknüpft hat, dass Jahve gegenwärtig ist, wo die Lade ist I S 4 3 6 5 7 6 20 II S 6 5 13 17 7 2 I K 8 10 ff. Daraus, dass Jahve in der Lade haust, erklärt sich das Unglück, das Berührung der Lade anrichtet I S 6 18 ff. II S 6 6 ff., hieraus Davids Vorsicht, seine Scheu, sie in sein Haus zu bringen v. 9—13. Hieraus, dass sie mit Israel ins Feld zieht, vgl. § 32, 2, und dass sie uns als Wohnung des Israel führenden Jahve bei JE in den Sagen von der Eroberung des Westjordanlandes Jos 3 6 begegnet, auch hier synonym mit dem Engel Jahves Ri 2 1. Sie stand in ältester Zeit im Heiligtum zu Silo I S 3 3 4 3 und kam nach vielen

Wechselfällen 5 1 ff. 6 1 ff. II S 6 schliesslich in den salomonischen Tempel I K 8 1 ff., wo sie verschollen ist. Ueber ihre Beziehungen zu יהוה צבאות vgl. § 25, 1.

1. Die Lade heisst in der alten Quelle אֲרוֹן יְהוָה Jos 3 13 4 5 11 I S 4 6 u. ö. oder אֲרוֹן אֱלֹהִים I S 3 3 4 11, abgekürzt הָאָרוֹן Jos 4 10 6 9 I S 6 13. יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים I S 4 4 gehört so wenig zum Namen wie אֲשֶׁר נִקְרָא שֵׁם שֵׁם יְהוָה צְבָאוֹת יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים עָלָיו II S 6 2 (gegen Seyring). Grosse Verwirrung ist vielfach im Texte dadurch entstanden, dass deuteronomistische Hände הַבְּרִית oder בְּרִית יְהוָה einkorrigiert haben.

2. Die Lade gehört in die Kategorie der Schreine, die uns in heidnischen Religionen als Behälter für Gottesbilder und Fetische begegnen, vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus I², 482 ff., und in den Reliquienschreinen der katholischen Kirche ihre Fortsetzung haben. Aus רֵיקָם I S 6 3 folgt nicht, dass sie leer war. Da antiken Menschen nicht die Zerstreutheit zuzutrauen ist, dass sie für einen Gott statt eines Sessels eine Lade anfertigen, so irren W. Reichel, Ueber vorhellen. Götterkulte 1897, S. 23—28; Meinhold, Die Lade Jahves S. 45, wenn sie die Lade für den tragbaren Thron Jahves halten. Vgl. weiter § 145, 2 A. 2. Ebensowenig stimmt zu den Aussagen über die Lade die Meinung Vatkes, Rel. d. AT I 320, wiederholt von Holzinger, Ex. erkl. S. 123, in der Lade seien zwei Orakelsteine gewesen. Sie fusst auf einem TF des MT I S 14 18 (ארון האלהים, LXX τὸ ἐφούδ). Von welcher Art die in der Lade verwahrten Steine waren, lässt sich nicht sagen, vielleicht Meteorsteine, die man mit dem Gewittergotte Jahve in Verbindung gebracht hat. Bei alten Völkern gelten solche vielfach als siegverleihend, vgl. Plinius, NH 37 9, über die gemma ceraunia. Die Umdeutung in Gesetzestafeln erinnert an die Umdeutungen der kultischen Steine vom Sinai, von Gilgal und Sichem Ex 24 Jos 4 24. Die Lade mag durch Sisak I K 14 26 oder Joas II K 14 14 weggeführt worden sein. Jer 3 16 (sec.) belegt bloss, dass sie zur Zeit dieses Wortes nicht mehr vorhanden war. Die Erzählung von II Macc 2 4 ff., nach der sie Jeremia verborgen hat, ist Sage.

2. Die religiöse Bedeutung der Lade besteht darin, dass sie in weit stärkerer Weise als die über das Land zerstreuten heiligen Bäume und Steine die Gegenwart Jahves sinnenfällig macht. Sie hatte ein nationales Interesse. Wo sie war, war Jahve inmitten Israels. Es ist daher nicht zufällig, dass die Heiligtümer, in denen sie verwahrt wurde (Silo, Zion), eine Präponderanz über alle andern gewonnen haben, und dass sich die weitere religiöse und kultische Entwicklung an das Heiligtum auf Zion geknüpft hat, in dem sie bis zu ihrem Untergang geblieben ist.

Auch wenn die Lade aus der Wüstenzeit stammt und daher ursprünglich unter einem Zelte gestanden hat, § 18, 3, begreift sich, dass man sie nach dem Uebergang zum Ackerbau der grösseren Sicherheit wegen in einem Hause verwahrte. I S 1 3 7 1 II S 6 10 beweisen, dass 7 10 (deuteronomistisch) mit Unrecht behauptet, sie habe von Mose bis auf David immer unter

einem Zelte gestanden. Vielleicht ist dies in historischer Zeit nur der Fall gewesen, wenn sie mit ins Feld genommen wurde II S 11 11. Dass dazu aber in alter Zeit kein besonderes Zelt vorrätig war, lehren I S 4 II S 15 24 ff. Ob David, als er für die Lade ein Zelt anfertigen liess II S 6 17 I K 1 39 2 28 ff. (8 4 ff. in die Stiftshütte verwandelt), an alte Erinnerungen angeknüpft, oder nur der Gewohnheit, die Lade mit ins Feld zu nehmen Nu 10 35 Jos 6 4 ff. II S 11 11 15 24, Rechnung getragen hat, ist nicht zu sagen.

## § 57. Der Altar.

Smith[2] S. 202 f., 341, 377 ff., deutsche Uebers. S. 152 f., 263 f. 287 ff.; Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III[2] 101 ff.

Der Altar ist der Platz, an dem ein Gott regelmässig mit seinen Dienern verkehrt, indem er an ihm ihre Gebete, Opfer und kultischen Manipulationen entgegennimmt. Der zusammengesetzte Charakter des altisraelitischen Kultes verrät sich am Namen des Altares und an seinen Beziehungen zu andern kultischen Einrichtungen. Sofern an ihm mit Blut, Oel und Wein manipuliert wird, ist er eine Fortbildung des Schlachtsteins I S 14 33 ff. und der Mazzebe Gn 28, neben der es eines besonderen Altares nicht bedarf. Ursprünglich beschmierte oder tränkte man die Wohnung, gewissermassen die Leiblichkeit des Gottes selbst, dann ein bei dieser befindliches, eigens dazu bestimmtes Gerät. Die Abstammung des altisraelitischen Altares vom Schlachtstein verrät sich darin, dass der ursprüngliche Name dieses הַמִּזְבֵּחַ sein eigentlicher Name geworden ist. Sofern man auf dem Altare Gaben deponiert oder verbrennt, knüpft er an den heiligen Stein an Ri 6 19—21 13 19 f. Notwendig wurde er, sobald sich die Sitte, bestimmte Opfergaben zu verbrennen, durchgesetzt hatte. Eine fortgeschrittenere Zeit setzt die Gaben nicht mehr direkt auf das Kultobjekt, sondern setzt ihm einen Speisetisch hin, auf dem ihm seine Speise dargereicht wird. Auf ähnliche Weise hat sich im Kulte der Lade neben dem Feueraltar, dem הַמִּזְבֵּחַ κατ᾽ ἐξοχήν, der „vor Jahve" gestellte Schaubrottisch הַשֻּׁלְחָן I K 7 48 Ez 41 22, vgl. I S 21 7 Ez 44 16 entwickelt.

1. Das Verbot des BB (§ 117, 1), den Altar Jahves aus behauenen Steinen zu bauen Ex 20 25, belegt gleichfalls den Zusammenhang von Altar und hl. Stein. Das Behauen würde die Gottheit aus ihrem Wohnsitz verscheuchen. Ein Altar aus Feldsteinen war auf dem Karmel I K 18 31 f. Ein aus Erde aufgeschütteter Altar, wie ihn Ex 20 24 gestattet, ist historisch nicht bezeugt. Das Verbot des BB kehrt sich gegen die im Widerspruch mit dem alten religiösen Empfinden in der Königszeit unter fremdem Einflusse eingerissene Sitte, grosse Altäre aus Quadern oder Bronzeguss herzustellen.



Ahas' Altar, II K 16, war aus behauenen Steinen, der Salomos, vgl. ZAT 3, 157 (I K 9 25 ist späterer Zusatz), aus Bronze und noch zu Ezechiels Zeit vorhanden Ez 9 2. Der behauene Fels bei Ṣarʿa, vielleicht identisch mit dem Altare von Ri 13 19f., der Steinaltar bei Chirbet marmita, vgl. Schick, ZDPV 10, 140—143, und der Höhen bei Petra, Curtiss S. 367ff., lehren, dass man im Widerspruch mit dem alten Empfinden Teile hl. Felsen oder hl. Steine zu Altären umgestaltet hat, vgl. Hos 10 1, und belegen damit die Abstammung des Altares vom hl. Steine. Der Uebergang zum Bronzeguss hat den Opferbrand zur Voraussetzung und erklärt sich aus steigender Kultur.

2. Unklar ist, was die Hörner der vier Ecken des Altares (קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ) bedeutet haben. Das Opferblut wird an sie gestrichen, und wer den Schutz des Altares sucht, umklammert sie. Auf dem von Sellin zu Taʿannek ausgegrabenen Altare sind es abwärts gekrümmte Widderhörner. Eine Vermutung über die Entstehung des Ornamentes bei Smith S. 258, Deutsche Uebers. S. 334.

3. Von einem besonderen Altar für das Verbrennen von Rauchwerk fehlt in den alten Zeugnissen über den Jahvekult jede Spur, vgl. ZAT 3, 168f. Er findet sich zuerst in Pˢ. Dass solche schon früher in Palästina in andern Kulten oder in lokalen Jahvekulten vorhanden gewesen sein können, muss zugestanden werden.

## § 58. Das Jahvebild und die andern Kultbilder.

W. R. Smith² S. 207, 212, deutsche Uebers. S. 156f., 161; Stade, GVI 1, 467; Schwally, Leben nach dem Tode S. 35ff.

1. Wie anderwärts, entsteht auch bei den Palästinern das Kultbild durch Betätigung symbolischer Kunst am Fetisch, nachahmende ist nur nebenbei beteiligt. Aus dem Zauberstab und heiligen Pfahl entsteht das hölzerne Gottesbild, indem man an ihm die Sinnbilder des Gottes und seiner Tätigkeit anbringt, aus dem heiligen Stein das steinerne (vgl. אֶבֶן מַשְׂכִּית § 55, 4). Nachahmende Kunst ist stärker bei dem tiergestaltigen Bild beteiligt. Auch hier wird jedoch an den Fetisch, das heilige Tier, angeknüpft. Mit steigender Kultur stellt man die Schmiedekunst und den Metallguss in den Dienst dieser Bestrebungen. So entstehen die mit Metallblech überzogenen (אֵפוֹד) und gegossenen (אֱלֹהֵי מַסֵּכָה) Kultbilder, beide wohl als ganze Figuren vorzustellen. Tiergestaltige Fetische sind im alten Israel nach Ex 20 4 (Ez 8 10?, vgl. LXX) sehr verbreitet gewesen und als die Kultobjekte des Ahnen- und Geisterkultes anzusehen. Die Kultbilder sind, wie sich aus obigem erklärt, Privateigentum.

1. Der נְחֻשְׁתָּן oder die bronzene Schlange, II K 18 4, vgl. §§ 15, 2 A.; 115, 2, ist durch die Sage Num 21 8f., Mose habe sie auf Jahves Befehl zur Heilung der in der Wüste von Schlangen Gebissenen angefertigt, jahvistisch umgedeutet worden. Wir wissen weder, wo sie gestanden, noch was

sie ursprünglich bedeutet hat. Man kann ebensowohl an einen Ahnengeist (Smith) als einen heilenden Dämon, oder den Dämon einer heilkräftigen Quelle, § 52, denken. Unter die Ex 20 Dt 5 verbotenen tiergestaltigen Bilder gehören auch die geflügelten Kerube des Hinterraums des Tempels I K 6 23—27. Wie die Ornamente der Fahrstühle 7 29 verdanken sie ihr Dasein fremdem Einfluss.

2. Das Kultbild entsteht sonach nicht aus der Absicht, ein plastisches Abbild eines Elohim zu geben, der nach ältester Auffassung als Geistwesen keine bestimmte תְּמוּנָה hat, sondern durch Inkorporierung eine Leiblichkeit gewinnt. Als Sinnbilder der Tätigkeit des Elohim können auch menschliche und tierische Gliedmassen dienen. Die Entstehung des Kultbildes aus dem Fetisch erklärt den Glauben, dass es die Gegenwart des Elohim bedeutet und seinen Namen trägt (אֵל, אֱלֹהִים, אֱלִילִים), und dass man es wie den Fetisch küsst Hos 13 2.

3. Daraus, dass das Kultbild nichts echt Arabisches ist, vgl. Wellhausen, RAH[2] 102, folgt noch nicht, dass es dem alten Israel fehlte. Für den Ahnenkult beweist der תְּרָפִים das Gegenteil, und im Jahvekult könnte der Priesterstab in Betracht kommen. Nach § 19, A. 1 wäre das Fehlen nicht Zeichen grösserer Höhenlage, sondern Rudiment fetischistischer Stufe. Doch scheinen in der Tat die in historischer Zeit vorkommenden Abarten von den Kanaanitern übernommen worden zu sein, am spätesten das Stierbild, weshalb es am frühesten bekämpft wird. Die grosse Zahl der Synonyma für Kultbilder (geschnitzte: פְּסִילִים, עֲצַבִּים, gegossene: נֶסֶךְ, מַסֵּכָה, neben den allgemeinen Ausdrücken: סֶמֶל, צֶלֶם, תַּבְנִית, תְּמוּנָה, נְשָׂאוֹת, in der Prozession getragene, als Schimpfnamen: גִּלּוּלִים, שִׁקּוּצִים) belegt die allgemeine Verbreitung. Ueber אֵפוֹד s. u. 2.

2. Ein schon für die vorkönigliche Zeit zu belegendes Jahvebild ist der אֵפוֹד. Ueber seine Gestalt erfahren wir nichts. Nach der Etymologie war es ein mit einem Ueberzug versehenes Bild. Es fragt sich, ob es so hiess, weil es aus einem Kern von Holz oder geringwertigem Metall und darüber gehämmertem oder gegossenem Ueberzug aus Edelmetall bestand, oder für gewöhnlich mit einem Ueberzug aus Zeug bedeckt wurde. Golden ist das zu Ophra Ri 8 26 f., silbern das des Micha Ri 17 18. Eins stand zu Nob I S 21 10. Kleinere Bilder dieser Art scheinen im Besitz der Priester gewesen und als Behälter des Losorakels gedient zu haben 23 6 30 7, vgl. § 62, 4.

Der Priester der alten Zeit heisst נֹשֵׂא אֵפוֹד I S 14 3, weil er das Jahvebild נֹשֵׂא לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל v. 18 LXX (Streiche m. LXX I S 2 28 לְפָנַי und 22 18 בַּד). Vom Orakelephod ist das Priestergewand אֵפוֹד בַּד zu unterscheiden. Ueber die Kontroverse, ob und wie beide Ausdrücke zusammenhängen, vgl. Th. U. Foote, The Ephod, its Form and Use, Baltimore 1902; H. J. Elhorst, De Ephod in Teylers Theol. Tijdschr. 2, S. 158—177.

3. Das verbreitetste Kultbild Jahves war in der Königszeit das Stierbild, von den Propheten und den prophetisch beein-

flussten Geschichtschreibern vielleicht in Anknüpfung an seine geringe Grösse verächtlich Kalb: עֵגֶל, עֲגָלִים, Hos 13 2 I K 12 32 geheissen und in die Wüstenzeit zurückgetragen und im Gegensatz zum jüdischen Nechuschtan verdammt Ex 32. עֶגְלֵי זָהָב standen nach I K 12 28 (II K 10 29[b] ist Gl) infolge einer Stiftung Jerobeams I. zu Bethel (עֵגֶל בֵּיתְאֵל Hos 10 5 LXX) und Dan. Zweifelhaft ist, ob mit ע׳ שֹׁמְרוֹן Hos 8 5f. (vgl. אַשְׁמַת ש׳ Am 8 14) das Stierbild im Reichstempel zu Bethel oder ein in der Stadt Samarien befindliches gemeint ist.

1. Das Verbot der אֱלֹהֵי מַסֵּכָה Ex 34 17 wird sich wegen Hos 13 2 auf das Stierbild beziehen. Zweifelhaft bleibt trotz dieser Stelle und trotz Ex 32 4 I K 12 28, ob sie aus Gold gegossen waren oder aus einem mit Goldblech überzogenen Holzkern bestanden, vgl. Hos 8 6; ebenso, ob כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ Nu 23 22 24 8 auf die Hörner des Jahvebildes als Symbol der Sieghaftigkeit Jahves geht. Mit der poetischen Bezeichnung Jahves אֲבִיר יִשְׂרָאֵל Jes 1 24 אֲבִיר יַעֲקֹב Gn 49 24. Jes 49 26 60 16 Ps 132 2 5 ist vielleicht ursprünglich der *„Stier* אַבִּיר *Israels“* gemeint.

2. Im salomonischen Tempel war für ein Jahvebild kein Platz, da die Lade seine Stelle vertrat. Die erhaltenen Nachrichten erwecken den Schein, als habe er sich gegen das Jahvebild konservativ ablehnend verhalten, doch gibt Ez 8 5—10 zu denken.

4. Der תְּרָפִים (trotz der Pluralform singularisch wie אֱלֹהִים, § 26, 1 A. 3) ist nach Gn 31 19 34 (E) I S 19 13 16 in den Häusern der Privaten und nach Ri 17 5 18 14 17 20 Hos 3 4 zusammen mit dem Ephod (daher אֵפוֹד וּתְרָפִים) in Tempeln gewesen. Zwar nicht aus Gn 31 34 (E), wohl aber aus I S 19 13 16 folgt, dass er zuweilen von ansehnlicher Grösse war. Dass er nicht Jahve vorstellte, folgt aus Gn 35 2 4 (E), vgl. mit 31 19 (E), aus I S 15 23 II K 23 24 Sach 10 2, vgl. Ez 21 26, dass er, und zwar auch bei Nichtisraeliten, als Orakel diente. Wahrscheinlich war es ein Ahnenbild, das sich mit dem Ahnenkult neben dem Jahvekult zunächst behauptet hatte und erst allmählich ausser Gebrauch kam.

Falls der Ex 21 6 im Zusammenhang mit Tür und מְזוּזָה erwähnte Elohim der Theraphim ist, hat er seinen Platz bei der Tür gehabt und die jüdische Mesusa stellt eine Umbildung und Unschädlichmachung dieses Brauchs vor. Doch könnte sie auch durch Umbildung einer in die מְזוּזָה eingeschnittenen Kultmarke entstanden sein, vgl. § 72. Ueber die Schlussfolgerung, die sich dann aus der Verbindung אֵפוֹד וּת׳ ergeben, s. § 15, 4.

## § 59. Tempel Jahves.

Tempel sind, wie ihre Namen בֵּית אֱלֹהִים und בֵּית יְהוָֹה beweisen, nicht kultische Versammlungsräume — dazu dient der

Platz um den Altar und die etwaigen Speisehallen — sondern die Wohnung des Gottes oder nach § 47, 3 Aufbewahrungsorte für einen Fetisch oder ein Gottesbild, was dasselbe ist. (Das Gottesbild ist bestimmt לָשֶׁבֶת בָּיִת Jes 44 13.) Die Tempel sind daher das Eigentum desjenigen, auf dessen Grund sie stehen, und der sie gebaut hat. Ein abgeleiteter Sprachgebrauch ist, wenn man unter Tempel nicht nur das Wohnhaus des Gottes, sondern die ganze Kultstätte versteht. Nach §§ 47—55 erklärt sich, dass an den meisten Kultstätten des Landes Tempel fehlten. Die ältesten Tempel Jahves, von denen wir wissen, sind das Haus Michas Ri 17 18, der für die Lade zu Silo gebaute I S 1 9 3 3ff., dessen Nachfolger der zu Nob I S 21 10, später der salomonische wurde I K 6—8 Jer 7 12. Vorauszusetzen ist ein Tempel für Ophra Ri 8 27, bezeugt für Bethel und Dan Am 7 13 9 1 (vgl. auch 8 3) I K 12 29.

Der salomonische Tempel stand im nördlichsten der drei Höfe der salomonischen Burg und zerfiel in zwei Räume, den דְּבִיר, in dem die Lade unter Keruben aus Oelbaumholz stand, und den הֵיכָל mit dem Schaubrottisch, um welche ringsherum Kammern liefen, bestimmt zur Aufbewahrung der Geräte und Weihgeschenke, vielleicht auch zur Wohnung der Priester. Oestlich von ihm stand der Altar (über dem hl. Fels bei der Tenne Ornans II S 24), südlich und nördlich fünf bronzene, auf Fahrstühlen bewegliche Opferbecken, südöstlich das bronzene Meer, vielleicht in Verbindung mit der Tempelquelle stehend, nach andern symbolische Darstellung der תְּהוֹם. Der den Tempel umgebende Hof ist Festraum, in ihm werden Hallen für die Opferschmäuse vorhanden gewesen sein. Dieser Tempel war ein plumpes, düsteres Gebäude, der Debir völlig dunkel I K 8 12f. Er ist nach dem Plane und unter der Leitung Fremder gebaut, folgt fremden Mustern (vgl. die Orientierung von Ost nach West, wie bei Sonnentempeln), und ist daher wohl von den strengen Jahveverehrern zunächst als Neuerung empfunden worden. Ueber den Reichstempel zu Bethel erfahren wir gar nichts, ebensowenig über den zu Dan.

## IV. Die heiligen Personen (Gottesmänner) und das Orakelwesen.

### § 60. Allgemeines.

1. Heilige Personen sind für das alte Israel nicht solche, welche ein gottähnliches, weil sittlich vollkommenes, Leben führen, sondern Menschen, die in Berührung mit göttlichem Leben gekommen sind. Hierzu gibt es in den Religionen einen doppelten Weg: den Eingang des Menschen in den Gott (Ekstase

im eigentlichen Sinne) und den Eingang des Gottes in den Menschen (ἔνθεος, ἐνθουσιάζω, κάτοχος, Gottbesessenheit). Den israelitischen Vorstellungen von der Macht und Heiligkeit Jahves entspricht es, dass uns der erste Weg in der Religion Israels nicht begegnet, wohl aber in vielen Spielarten der zweite. Die Gottbesessenheit kann sowohl durch die Initiative des Gottes als des Menschen II K 3 15 herbeigeführt werden, ja, jede Berührung mit der Gottheit im Kulte kann sie herbeiführen. Die engen Beziehungen der aus der Ekstase entsprungenen Künste des Tanzens, Dichtens, Singens und Musizierens zum Kulte (§ 74) zeigen, dass dies einst auch in Israel so war. Und die dem Spezialdienst Jahves gewidmeten Priester sind heilige Personen, weil ständig in Berührung mit Jahves Leben. Ja, beide Kategorien sind nicht streng geschieden, s. u. 3 A. Begreiflich: der Gottbesessene ist von dem Gotte als ihm genehmer Diener gekennzeichnet, in dem mit ihm stetig Umgehenden aber entwickelt sich die Disposition zur Gottbesessenheit. Beide heissen mit dem allgemeinsten Namen אִישׁ הָאֱלֹהִים und eignen sich als Vertraute der Gottheit dazu, für ihre Mitmenschen durch Gebete und Riten zu intervenieren, insbesondere sie zum Vollstrecker ihrer Segnungen und Flüche zu gewinnen Ex 17 11 ff. Nu 23 24 Ri 5 12, vgl. § 76.

2. Was die Gottbesessenen tun, wirkt die Gottheit, weshalb es vorbedeutend ist. Sie sehen und hören in der Verzückung Dinge, die andern Menschen verschlossen sind. Sie sind Boten und Dolmetscher der Gottheit. Was sie in der Gottbesessenheit sprechen (נְאֻם) ist Gotteswort (דְּבַר יְהוָה).

1. Den Glauben, dass einzelne Menschen von einem Geist oder Gott durch Inkorporation in Besitz genommen sind, teilt die Religion Israels als ein Erbe aus der animistischen Vergangenheit mit allen andern alten Religionen. Was die Gottesmänner schauen und hören, tritt ihnen nach ihrer Ueberzeugung objektiv entgegen, wiewohl sie es deutlich vielfach erst produziert haben. Der psychologische Vorgang wird völlig verkannt, wenn man die Besessenen für Betrüger, ihre Visionen für bewusste oder unbewusste Täuschung nimmt. Visionäre Zustände kann jeder haben. Auch die Gottes- und Engelerscheinungen (§ 42) bedeuten solche. Hier aber handelt es sich um Personen, die habituell von solchen heimgesucht werden, und bei denen sie in besonderen typischen Formen verlaufen. Und zwar lässt sich im alten Israel eine leichtere und eine schwerere Form der Besessenheit unterscheiden, je nachdem sich das eigene Ich des Besessenen von dem sich inkorporierenden Geiste unterscheidet oder neben ihm schwindet, sich von ihm oder von der Hand Jahves Ez 3 16 22 8 1 überwältigt fühlt (die Ekstase חֶזְקַת הַיָּד Jes 8 11). Im ersteren Falle behält er sein Selbstbewusstsein, die Erinnerung an Inhalt und Verlauf der Vision und einen gewissen Eigen-



willen. Im zweiten nicht. Er führt dann wie unsere Somnambulen ein geistiges Doppelleben. Im Anfall ist sein Eigenwillen aufgehoben, sein Körper Werkzeug und Kleid des in ihn eingegangenen Geistes.

2. Die erste mildere Form begegnet uns im alten Israel bei den Sehern und Träumern. Die offenbarende Vision und das Hören göttlicher Worte erklärt sich wie das Phänomen der Erscheinung von andern Personen im Traum und des Verkehrs des Träumenden mit ihnen aus Bewusstseinsspaltung. Das vom Gesamtich, vgl. § 44 A. 2, abgespaltene zweite Ich nimmt die Gestalt eines Objektes des religiösen Glaubens an. Es gibt Propheten Jahves wie Baals. Den Christen inspiriert ein Engel, oder, wenn die Gedanken des abgespalteten Ich als unsittlich erkannt werden, ein Teufel. Dass solche Visionäre tatsächlich dem normalen Erkenntnisvermögen Verschlossenes, insbesondere Zukünftiges geahnt, d. h. erkannt haben, ist historisch bezeugt. Von blosser innerer Inspiration unter Leugnung der äusseren darf man aber auch nicht reden. Denn die innere ist nachweisbar vielfach Produkt äusserer Erfahrung. Jahve spricht in der Vision nur zu dem, zu wem er auch sonst durch alles das redet, was ihn im gewöhnlichen Leben umgibt.

3. Der schwereren Form der Ekstase, bei der statt des vom Geist überwältigten Ich des Menschen der Geist die Organe des Menschen gebraucht, namentlich aus ihm redet, gehört wie die Pythia ursprünglich die Erscheinung der נְבִיאִים an. Ebenso die von Jahve besessenen נְזִרִים, die für Jahve in den Krieg ziehen, §§ 18, 5; 20, 7. Doch lehrt schon das §§ 23; 24 Berichtete, dass sich die Eigenart dieser Erscheinung der Gottbesessenheit nicht rein erhalten, sondern mit der milderen Form der Inspiration verschmolzen hat. Die Propheten, die Israels Schicksale zu leiten suchen, behalten die Erinnerung an die Erlebnisse der Ekstase, diese beherrschen ihr übriges Leben. Sie führen kein Doppelleben.

4. Auch von einer andern Art alter Mantik finden sich bei den Jahvebesessenen Spuren. Während der Inspirierte von der schwereren Form der Gottbesessenheit befallen ist und bewusstlos daliegt, hat er die Empfindung, dass er von dem ihn überwältigenden Geist an fremde Orte entrückt wird und dort geheime Dinge schaut Ez 11 1 37 1 40 1.

5. Ganz unabhängig von der psychologischen Erklärung des Phänomens der Gottbesessenheit ist das Urteil des Christen über die Herkunft der Offenbarungen der Jahvepropheten, vgl. § 23, 1 A. 1.

3. Aus 2 A. 3, 4 ergibt sich, wie sich die uns in Israel begegnenden Hauptarten der Visionäre, die Seher (§ 61) und die Propheten (§ 64) Jahves, ursprünglich unterscheiden. Von jenen stellen die Träumer (§ 63) eine Unterart vor Dt 13 2 4 6 Jer 29 8. Doch erleben nicht bloss Seher und Propheten Jer 23 25 Offenbarungen und Erscheinungen Jahves im Traume (§ 63). Den Unterschied zwischen Prophetie und Mantik empfindet das religiöse Urteil später aufs schärfste (Dt 18), für die historische Betrachtung aber ist jene nur ein Zweig dieser. Und in der Prophetenlegende, welche Elia und Elisa allerhand zauberische Praktiken verrichten lässt, vgl. § 95, 1 A., hat sich die naive



Auffassung der alten Zeit erhalten, die den Unterschied noch nicht macht. Neben den Sehern und Propheten Jahves sind in Israel sehr viele Reste heidnischen Sehertums vorhanden gewesen, und hierbei hat auch das weibliche Geschlecht seine Rolle gespielt. Bei der überwiegenden Beziehung, die Jahve als Kriegsgott zum männlichen Geschlechte hat, ist es wichtig zu beobachten, dass uns gerade in älterer Zeit unter den von Jahve Inspirierten mehr Frauen begegnen als später: Mirjam Ex 15 20 f. Nu 12 Debora Ri 5 12 neben Hulda II K 22 14 ff. Doch kann uns die Lückenhaftigkeit unserer Quellen täuschen, vgl. § 13.

Ueber die verbotenen Kulte angehörenden Seherinnen, Wahrsagerinnen, Zauberinnen, die מְכַשֵּׁפָה Ex 22 17, die Besprecherinnen Ezechiels (13 17 ff.), vgl. § 95. Die אִשָּׁה חֲכָמָה II S 14 2 ff. 20 16 ff. wird wegen Jer 9 16 mit Ahnenkult und Totenbeschwörung zusammenhängen, s. § 93. Als Mose auftrat, hatten die hebräischen Stämme ihre Zauberer und Beschwörer (קֹסֵם, כֹּהֵן), die ihr Handwerk weiter vererbt haben.

4. Aus dem unter 1 Ausgeführten erklärt es sich, dass im semitischen Heidentum Priestertum und Sehertum zusammenfällt. Dieser Zustand ist der Jahvereligion vererbt worden. Doch können auch andere Personen als Ekstatiker Priester und damit Boten der Menschen an Gott werden, indem sie die Pflege eines Kultobjekts übernehmen. Sie gleichen den Dienern irdischer Herren. Wie diese vermitteln sie für andere bei ihrem Herrn und unterrichten über seine Eigenheiten und über die Formen des Verkehrs mit ihm, vgl. § 62, 1. So wird aus dem Besitzer oder Pfleger eines Kultobjekts ein Priester. Wo aber Priestertum und Sehertum von Haus aus beisammen sind, bewirkt der Besitz regulärer, von der Ekstase unabhängiger Mittel, den göttlichen Willen zu erkunden, leicht, dass im Priester der Seher zurücktritt. So ist es in Israel immer mehr mit dem כֹּהֵן und seinem Orakel geschehen.

Den ursprünglichen Zusammenhang belegt, dass כֹּהֵן = arab. kâhin „Seher" ist. Mose ist sowohl Priester Dt 33 8 Ri 18 30 als Prophet ohne gleichen Nu 12 6 ff. Dt 34 10 Hos 12 14, ebenso Aharon Priester Ex 4 14 (P[g]) und Prophet Nu 12 (E[2]). Ebenso Bileam Nu 23 26 30. Samuel ist Seher und Priester I S 9. Die Jahvepriester und Jahvepropheten stehen einander im wesentlichen freundlich gegenüber.

5. Unter den Hierodulen sind zwei Klassen zu unterscheiden, je nachdem sie freiwillig, es sei für Zeit oder für immer, in den Dienst des Gottes getreten, oder von andern diesem gewidmet worden sind. Jene sind Ekstatiker, die Wesen und Tun des

Gottes nachbilden, diese sind Gehilfen der Priester, Arbeiter im Heiligtum. Aber wer immer in der Nähe der Gottheit weilt, wird schliesslich zur Ekstase disponieren und umgekehrt (vgl. die Bedeutungsentwicklung von *fanaticus*).

6. Zu den heiligen Personen im weiteren Sinne gehört nach § 21, 2 auch der König als Gesalbter Jahves.

## § 61. Der Seher.

Die Seher (רֹאֶה, חֹזֶה) schauen im Zustande der Verzückung (des Hellsehens) Verborgenes (מַרְאֶה, חָזוֹן, חִזָּיוֹן). Man kann unterscheiden 1. das zweite Gesicht, d. h. das Schauen räumlich entfernter II K 5 26 Ez 8 5 ff. oder zukünftiger Dinge und Vorgänge, die sich vor dem geistigen Auge des Sehers abspielen I K 22 17 Am 5 2 16 9 1 Jer 14 18 und so jemandes künftiges Schicksal enthüllen Nu 23 9 ff. 24 4 ff. 20 ff. II K 8 11 f. In diesem Zustande vernimmt auch das Ohr Geräusche II K 6 32 (menschliche Rede) I K 18 41 (das Klatschen des Regens) Jer 4 15 19 21 (Kriegslärm). Beim Schauen räumlich entfernter Dinge, sie seien gegenwärtig vorhanden oder zukünftig, findet sich die Modifikation, dass der Seher an den fremden Ort sich körperlich entrückt fühlt Ez 11 1 37 1 40 1, vgl. § 60, 1 A. 4; 2. das Schauen von Bildern, d. h. von Gegenständen und Vorgängen, die Symbole künftiger Ereignisse sind Am 7 1 ff. Beidemal ist das Gesehene vielfach nachweisbar Produkt der Meditation, deren Inhalt durch Wortspiele und Ideenassoziationen plastische Gestalt gewinnt Jer 1 11 ff. 24 1 ff. Am 7 1 ff. Häufig bedarf das Geschaute der Erklärung Am 7 8. Den engen Zusammenhang beider Arten belegen Nu 24 17 I K 22 17 Jer 4 23 ff. Die Seher tun ihren Spruch, in dem die gesamte semitische Poesie wurzelt, im Vers I K 22 17 Ri 5 12 (שִׁיר). Sie werden in allen möglichen Angelegenheiten befragt und üben ihr Können als Profession gegen Bezahlung I S 9 6 I K 14 1 ff.

Ueber den Unterschied des Sehers vom Propheten, der auch Gesichte hat, vgl. §§ 60, 2 A. 2. 3; 64. Daraus, dass Jahve mit dem Seher redet I S 9 15 17 15 16 I K 19 9—18 und ihm seine Reden in den Mund legt Nu 22 38, erklärt sich, dass חָזָה, חָזוֹן, חִזָּיוֹן die allgemeinen Bedeutungen *weissagen, Weissagung* angenommen haben Jes 1 1 2 1 Am 1 1 etc.

## § 62. Der Priester und sein Orakel.

1. Der Priester (כֹּהֵן) ist nach § 60, 4 der Hüter der Kultobjekte I S 1—3 7 1, der Techniker des Orakels I S 22 20 ff., der Weihe und der Sühne, der Mittler zwischen Mensch und Gott

Ex 32 11 ff. Er weiss mit Gott zu verhandeln, seinen Willen zu erkunden und ihn zu beeinflussen (Fürbitte). Er belehrt den Laien über Rein und Unrein, Heilig und Profan und, weil über die Anforderungen Jahves an seine Verehrer, auch über Recht und Unrecht und die Fragen der Sitte. Die Priester, nur bei grösseren Heiligtümern anzutreffen, bilden einen Stand, in den jeder Israelit eintreten kann Dt 33 8 ff. Der Laie, der ein Heiligtum gründet und besitzt, bestellt zum Priester, wen er will Ri 17 5 II S 8 18 I K 12 32. Er betrachtet, was an das germanische Mittelalter erinnert, den Priester als seinen Beamten, den er besoldet, und entlässt, wenn er Anlass zur Unzufriedenheit gibt 2 27. Die priesterliche Technik vererbte sich wie überall vielfach in einzelnen Familien, die sich vom Religionsstifter herleiteten (§ 14). Aus ihnen wählt man wenn möglich seinen Priester und bevorzugt daher Angehörige des Stammes Levi Ri 17 8—13. Der zum Priester Bestellte erhält die Hand mit Opfergaben gefüllt (מִלֵּא יָד) Ri 17 5 12 I K 13 33 und wird so zu seinem Beruf bevollmächtigt und in ihn eingeführt. Wenn Ex 29 20 ff. ($P^s$) Aaron und seine Söhne geweiht werden lässt, indem mit dem Blute eines אֵיל מִלֻּאִים ihr rechtes Ohrläppchen, der rechte Daumen und die rechte Zehe bestrichen, der Altar und ihr Gewand damit besprengt wird, so arbeitet er den Ritus der Handfüllung mit dem der Darbringung eines weihenden Chaṭṭatopfers zusammen, vgl. § 81. Auch die Verwendung dieser zur Priesterweihe mag alt sein.

1. Beim gewöhnlichen Verkehr mit Jahve durch Gebet und Opferschlachten bedarf es keines Priesters. Opfer kann jeder Laie schlachten Ri 6 19 13 19 I S 14 34. In Silo schlachten und zerwirken die Laien das Schlachtopfer I S 1 3 2 13. Es geschieht sogar in Gegenwart von Priestern Ex 24 5 II S 6 13 17 ff., während der Priester „segnet" I S 9 13, beim Schmausen vorlegt v. 23 und mit dem Blut manipuliert Ex 24 6. — Dt 33 8—10 nennt unter den Funktionen des Priesters das Opfern zuletzt.

2. Dt 33 8—10 zeigt zuerst die Vorstellung, dass alle Priester von Levi, dem Sohne Jakobs, abstammen, kennt aber noch den wirklichen Sachverhalt, dass sie aus allem Volk sind, ohne jedoch den Widerspruch zu empfinden. Dass die Glieder des bei der Eroberung des Landes nicht zu einem Stammgebiete gekommenen Mosestammes bei Besetzung von Priesterstellen bevorzugt wurden, bewirkte die Umbildung des ursprünglich rein weltlichen Stammes Levi Gn 34 49 5 f. in einen Priesterstamm. Die besitzlosen Trümmer ergriffen gern diesen Nahrungszweig, die nicht wirklich von Levi abstammenden Priester aber prätendierten diese Abstammung.

3. Die Entsühnung der Leviten mit מֵי חַטָּאת Nu 8 7 (streitig ob $P^g$ oder $P^s$) ist vielleicht Stück einer alten Priesterweihe. Jüngeren Ursprungs ist die Weihe mit hl. Oel, vgl. Weinel, ZAT 18, 60 ff.



4. Wegen seiner spezifischen Beziehungen zu Jahve übt der Priester gegen andere Kulte und ihre Reste strengere Abstinenz als die Laien. Er nimmt nur an Leichenbegängnissen von Blutsverwandten teil, meidet Weingenuss im Dienste und ist gewissen Eheverboten unterworfen Ez 44 20—25 Lv 21 1f.

2. Untereinander sind alle Priester gleichen Ranges, wie sie gleiche Funktionen ausüben. Besondere Rechte haben sie nur in dem Heiligtum, an dem sie dienen. Doch ist an Heiligtümern, an denen mehrere Priester wirken, einer *der* Priester, vgl. Am 7 10. So ist zu Davids Zeit der Elide Ebjathar der Priester Davids, vgl. §§ 14, 5 A.; 18, 2. An seine Stelle tritt unter Salomo I K 2 26f. Zadok, ein Mann unbekannter Herkunft, dessen Nachkommen das Priesteramt am Tempel behalten. An diesem entwickelt sich schon in vorexilischer Zeit das Amt des Oberpriesters כֹּהֵן הָרֹאשׁ und des seines Stellvertreters כֹּהֵן מִשְׁנֶה. Neben diesen Aemtern gab es noch die Aemter der drei Schwellenhüter שֹׁמְרֵי הַסַּף II K 22 4 23 4 25 18 Jer 35 4. Auch war ein Priester mit der Ueberwachung der Ekstatiker beauftragt Jer 20 1ff. 29 26.

1. Das Emporkommen Zadoks und die Verdrängung des mosaischen Geschlechts der Eliden wird religiös motiviert I S 2 29ff. Später hat der Umstand, dass Zadok ein Emporkömmling war, Schmerzen bereitet, daher die Ueberarbeitung, die dem mass. Texte von II S 15 24ff. zugestossen ist. Im m. Texte von II S 8 17 ist durch Umstellung der Namen Zadok zum Eliden gestempelt worden, vgl. Wellhausen, Text d. Büch. Sam., Göttingen 1871, zu diesen Stellen.

2. Da in vorexilischer Zeit eine Vielheit gleichberechtigter Heiligtümer nebeneinander bestand, so konnte es auch keinen Hohenpriester und keine einheitliche Gliederung des Priesterstandes geben. Der Prozess, der die jüdische Gemeinde erzeugte, hat zu dieser und zum Hohenpriestertum geführt, vgl. § 121, 4. In vorexilischen Schriften beruht der Hohenpriester auf Interpolation, ZAT 5, 290f. Die Vorstellung, es sei bei Stiftung der Religion der Stamm Levi als hl. Stamm ausgesondert worden, ist eine der Folgen der Reform Josias. Die Meinung, es sei unter Mose das Hohenpriestertum gestiftet und Aaron und seinen Nachkommen zugewiesen worden, während alle übrigen Glieder des Stammes Levi zu dienenden Priestern bestellt worden seien, findet sich zuerst in $P^g$. Sie steht in Widerspruch zu allen alten Nachrichten und bedeutet die Zurücktragung der durch Josias Reform angebahnten Zustände in die Zeit der Entstehung der Religion.

3. Aus dem unter 1 Bemerkten ergibt sich der grosse Einfluss, den die Priester als Berater der Laien auf das private und öffentliche Leben ausgeübt haben. Sie waren die geistigen Führer des Volkes, die Träger und Pfleger der im Jahveglauben wurzelnden nationalen Gedanken und Institutionen und damit der nationalen Sitte. Sie sind daher ein wesentlich konservatives Element.

Das Mittel, durch das sie die Religion Jahves wahren und Israels Sitte leiten, ist das Orakel. Ihre Autorität wurzelt darin, dass sie als heilige Personen unverletzlich sind I S 22 17. Dem tat der Umstand, dass sie von den Gaben ihrer Kunden lebten, keinen Abbruch. Doch werden sie vielfach von einzelnen Geschlechtern und den Besitzern der Heiligtümer abhängig. Auch wird namentlich die Geltung der Priester bei der Lade in vorköniglicher Zeit eine höhere gewesen sein als die der Priester der königlichen Zeit. Sofort unter Saul gerät das angesehenste Priestergeschlecht, das der Eliden, in einen Konflikt mit dem Königtum, in dem es nahezu vernichtet wird I S 22 18, und die späteren Könige behandeln die Tempelpriester als ihre Diener und Beamten II K 12 5 ff. 16 11 ff. 23 9.

4. Das Orakel, durch das der Priester Jahves Willen erkundet, ist ein Losorakel, nach seinen beiden Figuren תֻּמִּים וְאוּרִים oder אוּרִים וְתֻמִּים Dt 33 8 I S 14 41 LXX und nach dem Behälter, in dem es sich befand, אֵפוֹד (§ 58, 2) genannt v. 3 18 LXX 22 18 23 6. Das Ideal ist die volle Unparteilichkeit des losenden Priesters Dt 33 9. Die Propheten klagen über Bestechlichkeit.

Soll gelost werden, so holt der (§ 58, 2 A.) Priester das Ephod herbei הִגִּישׁ I S 14 18 LXX 23 9 30 7, und man fragt שָׁאַל durch den Wurf Jahve 10 22 22 10 23 2 ff. 28 6 30 8 oder Elohim Ri 20 18 23 I S 14 37, und Jahve antwortet עָנָה 28 6 15. Je nachdem die eine oder andere Figur fällt, wird die Frage bejaht oder verneint. Vielfach bedarf es einer Reihe von Fragen II S 2 1 5 19 23, doch kann auch zwischen zwei Möglichkeiten, Personen oder Sachen gelost werden (הִפִּיל בֵּין וּבֵין), indem man jeder Figur ihre bestimmte Bedeutung gibt. Wessen Los zum Vorschein kommt, „wird ergriffen“ נִלְכַּד, der andere „geht davon“ יָצָא I S 14 41 f. LXX. Antwortet Jahve nicht, so zürnt er v. 37. Häufig erwähnt wird das Losorakel in der Geschichte Sauls und Davids, hernach nicht mehr. Doch folgt aus Am 5 4—6 10 Mi 3 11 Kl 2 9, dass es bis zum Untergang des Staates angewandt worden ist. Die deuteronomistischen Schriftsteller haben noch eine genaue Vorstellung davon, vgl. I S 10 17 ff. Die Angaben des Pg Ex 25 7 28 1 ff. 29 5 ff. Lv 8 7 sind nicht historische Nachrichten über das alte Losorakel, sondern Spekulationen über eine beabsichtigte, aber hernach unterbliebene Wiedereinführung in den Kult der Gemeinde, vgl. Esr 2 63.

5. Der Orakelwurf ist Wort Gottes (poet. אִמְרַת יהוה), Entscheidung בְּרִית, Rechtsentscheidung מִשְׁפָּט, vor allem Weisung תּוֹרָה, womit in ältester Zeit die Weisung aller Gottesmänner bezeichnet woden ist (vgl. מוֹרֶה), und der Priester weist (lehrt) הוֹרָה Dt 33 9 f. Der Orakelwurf des Priesters war nach § 20, 5 eines der Mittel, durch das sich Jahve in Israel nach der Einwande-

rung in Palästina behauptet und die Baale verdrängt hat. Es stellt fest, ob etwas נֹכַח יְהוָה ist Ri 18 6, d. h. ob er einem Vorhaben, insbesondere einem kriegerischen Unternehmen, günstig gesinnt ist und zu seinem Gelingen helfen will oder nicht I S 14 18 f. 22 13 ff. 23 2 30 1 II S 2 1 5 23. Ebenso fragt man nach den Absichten anderer I S 23 10 ff. Man benutzt das Orakel in zweifelhaften Rechtsfragen, insbesondere zur Ermittlung des Tatbestandes, der Schuld oder Unschuld einer Person I S 14 41 LXX Jos 7 11 ff. II S 21 1. Aus dieser Orakelthora hat sich wahrscheinlich schon früh eine Weisung des Volks durch die Priester auch ohne vorhergegangenen Orakelwurf entwickelt, d. h. eine Rechtsprechung und Belehrung über religiöse, kultische, rechtliche und sittliche Fragen nach Gewohnheit und Herkommen, die sich ja mit Jahves Willen decken. Durchweg ist auch diese Thora eine mündliche. Jedenfalls kann man sich die Bedeutung der priesterlichen Thora für die Erziehung des Volks und die Erhaltung der nationalen Sitte nicht leicht zu gross vorstellen.

## § 63. Die Traumorakel. Die Inkubation.

1. Nach §§ 44; 45 erhält man durch Träume Aufschluss über Verborgenes und Zukünftiges. Jedermann kann solche Träume haben I S 28 6 Jer 29 8 (l. חֹלְמִים). Nicht immer handelt es sich dabei um eine Gotteserscheinung (§ 44) oder ein Reden Jahves. Auch durch Bilder wird die Zukunft angedeutet, die der Erklärung (שֶׁבֶר, פֵּשֶׁר, פָּתַר, פִּתְרוֹן) bedürfen. Diese kann nur Jahve geben Gn 40 8 LXX 41 16 39 (E). Von ihm sind die dazu befähigten Menschen inspiriert: אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ אֱלֹהִים בּוֹ v. 38, vgl. 37 5 ff. 40 5 ff. 41 1 f. 42 9 Ri 7 13 ff. Aus Nu 22 8 20 Dt 13 2 ff. Jer 23 25 28 folgt, dass es eine Klasse von Wahrsagern (Propheten) gab, die ihre Offenbarungen durch Träume empfingen (חָלַם חֲלֹם).

Dass es professionelle Traumdeuter gab, ist wahrscheinlich, aber nicht bezeugt. Vielleicht erklärt sich das aus mangelhaftem Anschluss ihrer Praxis an die Jahvereligion.

2. Insbesondere offenbart sich die Gottheit im Traum dem in ihrer Wohnung, im Heiligtum, Schlafenden. Hieraus erklären sich die im Altertum weitverbreiteten Inkubationsorakel. Ein solches ist für Gibeon I K 3 5 ff. bezeugt. Vermutlich bestand dieser Brauch aber auch zu Beerseba und Bethel. Denn die Stiftung dieser Heiligtümer wird auf einen offenbarenden Traum zurückgeführt Gn 26 24 f. 28 10 ff.



Das an diesen Orten bestehende Inkubationsorakel weist darauf hin, dass an ihnen Jahve ein Lokalnumen verdrängt hat. Ob die Höhle auf dem Horeb I K 19 9b—11 etwas mit Inkubation zu tun hat, ist nicht zu sagen. Ebensowenig, ob Samuels Traum I S 3 2 ff. darauf weist. Preuschen, ZAT 23, 141—146, findet durch I S 21 8 die Verwendung der Inkubation zu Heilzwecken bezeugt.

## § 64. Die Propheten.

Dass die Jahveprophetie, über deren religionsgeschichtliche Bedeutung §§ 23; 24 gesprochen worden ist, ursprünglich das § 60, 2 A. 3 geschilderte Phänomen vorstellt, beweisen die historischen Zeugnisse über das Treiben der Jahvepropheten und folgt insbesondere daraus, dass von ihnen die § 43 A 2 aufgeführten Ausdrücke über die Geistmitteilung gebraucht werden I S 10 6 19 20 23. Prophet kann jeder werden. Er wird es ohne sein Zutun, indem er vom Geiste Jahves befallen wird. Dann „prophezeit“ der Befallene (הִתְנַבֵּא), geberdet sich dabei wie rasend und begeht vielleicht Handlungen, die er in normalem Zustande als nicht anständig unterlassen oder auszuführen nicht die Kraft haben würde 10 10 19 19—24 I K 18 46 22 11. Daher der Ausdruck מְשֻׁגָּע „Verrückter“ für einen Propheten II K 9 11 Hos 9 7 und die Zusammenstellung אִישׁ מְשֻׁגָּע וּמִתְנַבֵּא Jer 29 26. Daher, und weil Wahnsinn gleichfalls Folge der Besessenheit ist (§ 68, 2 A. 1), bedeutet הִתְנַבֵּא sowohl *„weissagen“* als *„rasen“*. Die Besessenheit gilt als intermittierender Zustand, sie wiederholt sich, sobald der Prophet weissagt Nu 24 2 Ez 11 5. Auch die Handlungen dieser Ekstatiker sind Weissagungen I K 11 30 f. 22 11 Jes 20 Jer 27 2 ff. 28 10 ff. Sofern sie Gesichte haben, fallen auch sie unter den Begriff der Seher Nu 12 6 I K 22 17 II K 5 26 6 32 8 10 ff. und werden auch wohl so angeredet Am 7 12. Vom Seher und Priester unterscheiden sie sich durch ihr lautes Wesen: sie durchziehen in Schwärmen (חֶבֶל), unter Musik und im Zustande heiliger Raserei das Land, andere ansteckend und in ihre Reihen ziehend I S 10 5 f., ähnlich I K 22. Sie leben von milden Gaben und weissagen für Lohn II K 4 42 5 22 Am 7 12 Mi 3 5. Bei ruhigen und weltlich gesinnten Leuten erfreuen sie sich durchaus nicht besonderer Wertschätzung I S 10 11 19 24 und werden in Bethel wie Jerusalem im Tempel überwacht und in Schranken gehalten Am 7 11 ff. Jer 20 2 29 26. Der an einem Ort sich niederlassende חֶבֶל נְבִיאִים wird zur Genossenschaft, deren Glieder בֶּן־נָבִיא Am 7 14, בְּנֵי הַנְּבִיאִים II K 9 1 u. a. heissen. Sie werden ähnlich den Derwischen und Mönchen

zum Stand, tragen sie doch auch besondere Tracht, s. § 23, 1 A. Leider sind wir über die Genossenschaften der Propheten nur durch die in ihrer jetzigen Gestalt nachexilische Prophetenlegende unterrichtet und wissen daher nicht, inwieweit die Schilderung der „Prophetenschulen" zu Bethel, Gilgal, Jericho II K 2 1 3 5 15 und ihrer Verehrung als Heilige und Wundertäter I K 17 14 ff. 18 7 II K 1 9 ff. 2 19 ff. 4 1 ff. vorexilische Zustände widerspiegelt. Es scheint, dass diese Vereinigungen unter einem Oberhaupte standen, dem man strengen Gehorsam leistete, und das seine Autorität vererbte II K 2 9 14 f. 6 5 ff. 9 1 ff. Man scheint einer solchen Vereinigung lebenslänglich angehört zu haben, ohne dass dies das Leben in der Ehe ausschloss II K 4.

Gewöhnlich geht man bei Bestimmung des Wesens der Propheten vom Worte נָבִיא aus, das man als ḳâṭîl von נבא, verwandt mit נבע erklärt. Man fasst es dann entweder 1) *passiv* a) der vom Geiste Angesprudelte, Angehauchte (Redslob), b) der, welchem etwas zugeraunt worden ist (Hupfeld), c) der, welcher benachrichtigt worden ist (Köster), oder 2) *aktiv* a) der Redner, Sprecher (Fleischer, Delitzsch), b) der welcher das נְאֻם hervorstösst (Hoffmann, ZAT 3, 87). Alle Verbalformen von der vermeintlichen Wurzel נבא sind von נָבִיא denominiert, deshalb ist man nicht im stande zu sagen, weshalb der Prophet נָבִיא heisst. Ebenso dunkel ist der Name der „Prophetenschule" נוית I S 19 18 f. 22 f. 20 1.

## § 65. Der Nasiräer.

Stade, GVI 1, 368 f., 479; Smith[2] S. 332 ff. 482 f.; deutsche Ausgabe S. 254 ff.; Smend S. 93—96; Wellhausen, RAH[2] S. 122—124; Goldziher, Muh. Stud. I 247—251; Moore und Budde zu Ri 13 5; Schwally, Semit. Kriegsaltertümer S. 69 ff.

Der Nasiräer (נָזִיר, נְזִיר אֱלֹהִים Ri 13 5) gelobt Jahve sein Haar. Dieses ist daher von Jahves heiligem Leben umwoben, vgl. §§ 18, 5; 20, 6. Deshalb wurzelt in ihm Simsons Kraft Ri 16 17 19 22. Solange das Haar noch wächst, steht der Nasiräer unter dem Gelübde und hat, weil mit Jahves Leben verbunden, Abstinenzen (Tabuverbote) zu beobachten. Diese sind: Enthaltung von allen Produkten des Weinstockes Ri 13 14 Nu 6 3 Am 2 12 und Vermeidung der Verunreinigung durch rituelle Trauer Nu 6 6, vgl. § 92, d. h. er hat alles zu meiden, was mit kanaanitischem oder mit Totenkult (§ 92) zusammenhängt. Mit der Opferung des Haares Nu 6 18 endet das Gelübde, tritt der Nasiräer aus dem geweihten Zustande wieder heraus. Daher verliert Simson mit dem Haare seine übernatürliche Kraft. Die Geschichte Simsons und Samuels lehrt, dass die Nasiräer zu den vom Geiste

Jahves heimgesuchten Personen gerechnet werden, und dass man durch ein Gelübde der Mutter Nasiräer auf Lebenszeit werden kann; die Simsons, dass die Nasiräer ihre Taten im Zustande der Ekstase vollbringen Ri 14 6 19 15 14.

Die Simsonsage verrät, dass das Haargelübde von solchen geleistet worden ist, die sich dem hl. Kampfe gegen die Ureinwohner gelobten. Auf die Taten solcher Nasiräer deuten CAPPELLUS, SMITH, MOORE בִּפְרֹעַ פְּרָעוֹת בְּיִשְׂרָאֵל Ri 5 2. Es wäre verfehlt, aus dem Schweigen der historischen Bücher zu schliessen, dass das Nasiräat zur Zeit der Könige nicht mehr geübt worden sei. Bezeugt ist es für diese durch Amos, wie dadurch, dass es in das offizielle System nachexilischer Frömmigkeit Aufnahme gefunden hat. Mit der Entstehung des nationalen Staates und geordneter Beziehungen zu den Nachbarn musste es natürlich seine ursprünglichen Beziehungen zum hl. Kriege abstreifen. Doch sind wir über diesen Entwicklungsgang nicht unterrichtet.

## § 66. Die Hierodulen.

Es lassen sich drei Kategorien unter den Hierodulen unterscheiden: 1, die in vorexilischen Quellen zufällig nirgends erwähnten Tempelsklaven; wie ihre Namen נְתִינִים, עַבְדֵי שְׁלֹמֹה beweisen, dem Tempel geschenkte Sklaven, die wahrscheinlich schon damals Sippen gebildet haben, nach Ez 44 7 ff. fremder Herkunft, was ihre Namen bestätigen, unbeschnitten, wohl ursprünglich Kriegsgefangene, mit dem Schlachten der Opfertiere und der Bewachung des Tempels betraut. 2, Hörige, d. h. Leute, die zu bestimmten Leistungen an den Tempel verpflichtet sind. Sie stehen nicht im Verhältnis des עֶבֶד, sondern in dem des גֵּר zum Tempel, vgl. BERTHOLET a. a. O. S. 50—52. 3, Gottbesessene, die sich, Männer wie Weiber, im Dienste der Gottheit preisgeben, vgl. § 60, 1. 5. Weil von göttlichem Leben umwoben und geweiht heissen sie: der Mann קָדֵשׁ (auch. coll.), das Weib קְדֵשָׁה. Synonym mit קָדֵשׁ ist Dt 23 18 f. die verächtliche Bezeichnung כֶּלֶב gebraucht. Beredtes Schweigen herrscht darüber, welchem Gott sie dienen. Aus II K 23 7 folgt nicht notwendig, wohl aber aus Dt 23 18 f., dass es Jahve war. Aus der letzten Stelle folgt zugleich, dass man sich zuweilen solchem Dienste für Zeit gelobte. Dieser widerliche Brauch ist zweifellos aus dem semitischen Heidentum in die Jahvereligion eingedrungen. Dass sich verhältnismässig sehr früh eine Reaktion dagegen erhoben hat, lehrt das Königsbuch.

Für das Nordreich ist die gottesdienstliche Unzucht durch Hos 4 14 bezeugt. Nach Gn 38 I K 14 24 15 12 22 47 (zu Hos 12 1 vgl. CORNILL, ZAT 7, 286 ff.) sind sie in Juda ständige Institution gewesen, nach II K 23 7 G



haben sie bis auf Josia ein eigenes Haus im Tempel gehabt. Sie sind bei den meisten Heiligtümern vorauszusetzen. Nach Am 2 7 Hos 4 14 galt der Umgang mit ihnen als gottesdienstliche Handlung. In den Jahvekult drang dieser Brauch infolge des Zuges zur Monolatrie ein: auf Jahve wurde die Tätigkeit der Götter und Geister der verdrängten heidnischen Kulte übertragen, welche die animalische und vegetabilische Fruchtbarkeit regelt. Die von diesen besessenen Personen ahmen ihr Tun nach oder versetzen sich in einen ihnen genehmen Zustand, z. B. die Kastraten der Göttin von Hierapolis, vgl. die Kommentare zu Dt 23 18 und Gesenius, Thesaurus s. v. קָדֵשׁ. Spuren dieser Sitte sind nach § 71 das Verbot des Tragens der Kleider des andern Geschlechts, der Ausschluss des Kastraten vom קָהָל, wie auch, dass das Verbot, die Tochter zu prostituieren, mitten unter kultischen steht Lv 19 29. Nach § 60, 5 werden diese drei Kategorien nicht streng geschieden gewesen sein. Der קָדֵשׁ und die קְדֵשָׁה mögen sich vielfach aus den Personen der 1. und 2. Kategorie rekrutiert haben, auch mögen durch das Land streifende fremde Ekstatiker darunter gewesen sein. Aus Dt 23 18 Hos 4 13f. folgt jedoch, dass auch Israeliten darunter waren. Ob חֲלָלָה Lv 21 7 14 die ausgediente קְדֵשָׁה ist, oder wie חִלֵּל Lv 19 29 „prostituieren" sich aus der Sitte, das sexuelle Tabu durch ein einmaliges Keuschheitsopfer aufzuheben, erklärt, ist nicht zu sagen. Uebrigens haben sich Reste kultischer Unzucht im semitischen Orient bis auf unsere Tage erhalten, vgl. Snouck Hurgronje, Mekka II 55, 67, wobei ununtersucht bleiben mag, wieviel Wahres an dem ist, was sich von derartigem im Orient die Religionsparteien gegenseitig nachsagen, vgl. z. B. Curtiss 17, A. 1, 191 ff.

## V. Die Fähigkeit zur Ausübung des Kultus.

### § 67. Die Vorstellung von Rein und Unrein und ihr Verhältnis zur Heiligkeitsvorstellung.

Stade, GVI 1, 481—487; W. R. Smith² S. 428, 446—454, deutsche Uebers. S. 328, 112—118; J. C. Matthes, De begrippen *rein* en *onrein* in het O. T. Theol. Tijdschr. 33 (1899), S. 293—318.

1. Mit vielen Völkern der Gegenwart wie der Vorzeit unterscheidet das Volk Israel beim Menschen wie bei Dingen, namentlich bei der menschlichen Nahrung, einen reinen und einen unreinen Zustand, und glaubt, dass letzterer bei besonderer Intensität sich überträgt, wie körperlicher Schmutz sich bei Berührung anhängt und Krankheiten anstecken. Unreines, das man berührt, verunreinigt. Der oder das Reine טָהוֹר wird durch Berührung von Unreinem טָמֵא selbst טָמֵא. Wie bei vielen andern Völkern — und zwar oft bei sehr unreinlichen und in Bezug auf ihre Nahrung wenig wählerischen — finden wir auch in Israel skrupulöse Gewohnheiten, welche die Erhaltung der Reinheit des Men-

schen und seines Besitzes sichern und die Wiedergewinnung der verlorenen erleichtern und vermitteln, insbesondere Speiseverbote. Die Aengstlichkeit und der Ernst, mit denen man diese Gewohnheiten einhält, sind für die Religion des alten Israel wie des Judentums charakteristisch. Im Gesetz haben sich diese Gewohnheiten in einem System von Geboten und Verboten niedergeschlagen.

Die Theologen haben sich das Verständnis der hierüber vom AT und vom Judentum gebotenen Vorstellungswelt versperrt, indem sie die Gründe der Unterscheidung von Rein und Unrein aus ethischen und ästhetischen, statt aus religiösen und kultischen Erwägungen hergeleitet und das Mittel der Vergleichung anderer, namentlich primitiver Religionen nicht angewandt haben. Insbesondere ist auch der Sachverhalt durch das Einmischen der modernen Begriffe, „reinlich" und „unreinlich", verdunkelt worden. Es kann etwas nach unsern Begriffen durchaus reinlich, aber nach den Vorstellungen der Völker, die Rein und Unrein unterscheiden, potenziert unrein sein, und es kann etwas für uns eine abscheuliche Unreinlichkeit und doch für jene rein sein. Dafür, dass bei den Vorstellungen von Rein und Unrein ästhetische Empfindungen von Haus aus völlig unbeteiligt sind, vgl. die Belege bei G. Schweinfurth, Im Herzen von Afrika I 265, II 344f.; A. E. Brehm, Reiseskizzen aus Nord-Ost-Afrika, Jena 1855, I 180f.; N. v. Prschewalski, Reise in der Mongolei, Jena 1877, S. 44, 48; Doughty, Travels I 305, 327; Burckhardt, Beduinen und Wah. S. 179f. Eine Uebersicht über die verschiedenen verfehlten Versuche der Theologie, die Begriffe Rein und Unrein zu erklären, siehe bei Dillmann zu Lv 11, Nowack, Hebr. Arch. II 293—299.

2. Der Grund für die Unreinheit von Personen, Dingen und Zuständen liegt nicht in ihnen selber, sondern darin, dass ihnen der religiöse Glaube geheimnisvolle Beziehungen zu höheren Mächten zuschreibt Röm 14 14. Und zwar hat die Unterscheidung von Rein und Unrein dieselbe Wurzel wie die Heiligkeitsvorstellung. In primitiven Religionen hält man es, vgl. § 34, für unmöglich oder nur unter gewissen Einschränkungen und Vorsichtsmassregeln für möglich, bestimmte Dinge zu brauchen oder auch nur zu berühren, oder mit Menschen, die sich in gewissen Zuständen befinden oder befunden haben, zu verkehren, weil sie als von Geistern oder Göttern bewohnt, besessen oder beschützt gelten. Es könnte das diese Wesen erzürnen und so üble Folgen haben. Auf dieser Stufe, die uns in den Tabuverboten der Polynesier entgegentritt, ist Heilig und Unrein dasselbe, es ist soviel wie: dem gemeinen Gebrauch entzogen, vom gewöhnlichen Verkehr abgesperrt. Bestehen aber höhere und niedere Götter nebeneinander, oder schiebt sich eine höhere Religion über niedere

Kulte, so bildet sich die Unterscheidung der Begriffe Heilig und Unrein aus. Was vom Standpunkt des niederen Kultes heilig ist, wird vom Standpunkte des höheren Kultes aus betrachtet zum Unreinen, weil es dem höheren Numen als verhasst gilt und daher unfähig macht, an seinem Kulte teilzunehmen. Was früher gemieden wurde, weil es selbst heilig war, wird jetzt gemieden, weil man eines Gottes Heiligkeit verletzen würde, wenn man es mit seinem Kulte in Verbindung brächte. Wie man einem Herrscher nicht in missfälligem Zustande oder mit den Zeichen einer fremden Herrschaft naht, so hält man sich von dem Kulte eines Gottes fern, wenn man mit dem eines andern Gottes oder der Geister zu tun gehabt hat, oder dessen verdächtig ist. Man empfindet sich dann als unrein. Da aber dieser Zustand ansteckt, so ist man auch, nachdem die beschriebene Umwandlung der Vorstellungen eingetreten ist, für so lange vom freien Verkehre und Umgange mit andern geschieden, als nicht die eingetretene Unreinheit von selbst geschwunden oder durch Riten beseitigt ist. Rein ist also negativ betrachtet: alles, was mit einem Tabuverbote nicht belegt ist, positiv betrachtet: alles, was zum Jahvekult in Beziehung steht oder treten kann. Die Unterscheidung von Rein und Unrein, die Speiseverbote und die religiösen Reinigungen und Weihen, die wir in Israel treffen (§§ 68—70; 81), sind sonach ein Stück alten, nicht überwundenen Heidentums.

1. Ein Ueberlebsel aus jener ältesten Periode, in der Unrein und Heilig noch zusammenfallen, ist, dass die Vollziehung der Zeremonien mit den beiden Böcken und dem Sündopferfarren des grossen Versöhnungstages Lv 16 23f. 26 28 und die Zubereitung und der Transport der Asche der roten Kuh verunreinigen, vgl. weiter § 70, 1 A. 2. Ebenso der Satz, Mischna Jadajim 3 3—5. Edujoth 5 3, dass hl. Schriften die Hände verunreinigen. Man sieht daraus, dass die Zeremonie der Waschung nach Verunreinigung älter ist als die Unterscheidung von Rein und Unrein. Sie wurde zunächst geübt, wenn man ein Tabu aufheben und etwas Profanes berühren wollte. Die Heiligkeit wurde als Stoff betrachtet, den man abwäscht, und später so die Unreinheit, § 76, vgl. das Trg. zu Dt 22 4 Hg 2 12 und E. Landau, Die gegensinnigen Wörter des Alt- und Neuhebräischen, Berlin 1896, S. 225.

2. Die gesetzlichen Abschnitte des Pentateuches, in denen die Bräuche hinsichtlich Rein und Unrein im Interesse der religiösen Erziehung des Volkes in ein System gebracht werden, betonen die Beziehung von Rein und Unrein zur Heiligkeit und zum Kult aufs stärkste Ex 19 5f. 22 30 Lv 11 44f. 13 46 14 3 8 15 31 Nu 5 2ff. 31 19f. Dt 14 21 23 11ff.

3. Dass die at. Begriffe טָהוֹר und טָמֵא den unter 2 geschilderten Ursprung haben, schimmert noch deutlich durch. Fremder

Kult verunreinigt Jahves Land Jer 2 7 23 3 2 9 Ez 36 18, die im Tempel zur Verehrung aufgestellten fremden Gottesbilder diesen Jer 7 30, vgl. Ez 43 7 9. Unrein und verunreinigend sind alle Dinge und Zustände, die zu ausländischem Kulte oder zu dem vom Jahveglauben verdrängten Glauben in Beziehung stehen, daher alles, was mit Ahnenkult und Geisterglauben zusammenhängt. Die Begriffe טָהוֹר und טָמֵא empfangen ihren Inhalt sonach vom Kulte. טָהוֹר ist der Mensch, wenn er kultfähig ist, das Ding, wenn es Jahve geopfert werden kann, oder wenn sein Genuss am Jahvekult nicht hindert, טָמֵא ist alles, was mit Jahves Kult nicht in Berührung kommen darf, die Speise, sofern von ihr Jahve nicht geopfert worden, die Tiere, die auf einer älteren Stufe als dämonisch (heilig) nicht gegessen worden sind, der Mensch in gewissen Zuständen I S 20 26. Palästina ist, weil Jahves Kult enthaltend, rein, das Ausland aber אֶרֶץ טְמֵאָה Am 7 17 Ez 4 12 f., dort isst man Unreines, denn man opfert dort andern Göttern, nicht Jahve Hos 9 3 f. Deshalb muss Israel in die Wüste ziehen, es kann auf Pharaos Vorschlag nicht eingehen Ex 8 22 ff. (J), der Israelit isst daher im Auslande Unreines Hos 9 3 f.

Ein Synonym von טָמֵא ist ursprünglich חָנֵף Jer 3 1. Eine Bezeichnung des wegen einer Unreinheit vom Kulte Ausgeschlossenen ist mit Smith עָצוּר Jer 36 5, mit seinem Gegensatze עָזוּב, das also *kultfähig* bedeuten würde, in der Redensart עָצוּר וְעָזוּב ein Ausdruck für die Gesamtheit aller Volksgenossen.

4. Aus dem unter 2, 3 Bemerkten begreift sich, dass die Israeliten als אַנְשֵׁי קֹדֶשׁ nichts Unreines essen sollen Ex 22 30, dass sich die Begriffe טִמֵּא *verunreinigen* und חִלֵּל *gemein machen, entweihen* einerseits, קֹדֶשׁ (קָדוֹשׁ) und טָהוֹר, טִהַר und קִדֵּשׁ, הִטַּהֵר und הִתְקַדֵּשׁ anderseits mit einem Teile ihres Umfangs decken, und dass man טָהוֹר bleibt oder wird durch הִתְקַדֵּשׁ (§ 70). Personen, Orte, Dinge sind entweder mit Restriktionen belegt, d. h. קֹדֶשׁ, קָדוֹשׁ oder nicht, dann חֹל, dem allgemeinen Gebrauche zugänglich. Das חֹל kann קֹדֶשׁ werden, aber nur unter der Voraussetzung, dass es טָהוֹר ist. לֶחֶם קֹדֶשׁ und לֶחֶם חֹל sind Gegensätze I S 21 5. לֶחֶם חֹל kann sowohl לֶחֶם טָהוֹר als לֶחֶם טָמֵא sein. Sonach enthält der Begriff des קֹדֶשׁ den des טָהוֹר mit, das חֹל kann entweder טָהוֹר oder טָמֵא sein. Die Sphäre des טָהוֹר umfasst die des קֹדֶשׁ mit, die des חֹל die des טָמֵא. Es ist eine kultische Hauptaufgabe zu vermeiden, ein קֹדֶשׁ in die Sphäre des חֹל oder gar ein טָמֵא in die des קֹדֶשׁ zu bringen. Durch das erste verletzt man die Rechte Jahves oder bewirkt, dass ein

vom קֹדֶשׁ berührtes חֹל verfällt (יִקְדַּשׁ., vgl. § 49, 4). Das zweite fordert Jahves Zorn heraus und stört den Kult. Ein טָמֵא mit Kultischem in Verbindung gebracht heisst תּוֹעֵבָה *Greuel*, ebenso die Handlung, durch welche es geschieht. Es ist aber Aufgabe des Priesters und gehört recht eigentlich zu seiner Technik, die Gebiete des Heiligen und Profanen, Reinen und Unreinen auseinanderzuhalten und das Volk darin zu belehren Lv 10 10 Ez 44 23. Daher schildert 22 26 בֵּין קֹדֶשׁ לְחֹל לֹא הִבְדִּילוּ וּבֵין הַטָּמֵא לְטָהוֹר לֹא הוֹדִיעוּ die Entartung der Priester Israels.

Will man die uns im AT über die Unterscheidung von Rein und Unrein und die Speisegesetze überlieferten Nachrichten verstehen, so muss man beachten, dass sie uns über eine Entwicklung unterrichten, die erst im Gesetz zu einem relativen Abschluss und zu einer systematischen Regelung vom Standpunkte des jahvistischen Glaubens gekommen ist. Der unter 2 geschilderte Prozess wird sich allmählich vollzogen haben. Die alten Gewohnheiten erbten sich weiter und rückten nur allmählich unter jahvistische Gesichtspunkte. Für die fromme Empfindung werden diese Dinge und Handlungen nach wie vor eine Beziehung zu geheimnisvollen Mächten gehabt haben. Die Vorstellungen über das, was verunreinigt (טִמֵּא) und entweiht (חִלֵּל, הֶחֱנִיף), werden nicht zu allen Zeiten und an allen Orten übereingestimmt haben, vgl. z. B. Hos 3 1ff. mit Jer 3 1. Stehen doch Priester und Laien verschieden dazu, vgl. § 62, 1 A. 4. Gewisse als Ueberlebsel des Totenkultes zu betrachtende Handlungen, die das Gesetz um der Heiligkeit Jahves willen verbietet, sind nach dem Zeugnis der Propheten in vorexilischer Zeit ohne Skrupel geübt worden. Der Gn 32 33 erwähnte merkwürdige Brauch ist der Aufnahme ins System überhaupt entgangen und so wahrscheinlich noch anderes. Vor allem ist zu beachten, dass die Aufzählung der unreinen Dinge und Tiere systematische Darstellungen sind, und dass wir weder aus diesen die Gründe für die Unreinheit des einzelnen entnehmen, noch annehmen dürfen, dass die Dinge durchweg schon früher so angesehen worden sind.

## § 68. Die unreinen und verunreinigenden Gegenstände und Zustände.

1. Unrein wird, wer eine Leiche berührt für sieben Tage Nu 19 11 (P[s]), d. h. für die gewöhnliche Dauer der rituellen Trauer (vgl. § 92, 2), wer ein Sterbehaus betritt Jer 16 5ff., an der Bestattung einer Leiche, einem Totenmahle Dt 26 14 Hos 9 4 teilnimmt. Diese Handlungen scheiden vom Jahvekult Am 6 10, weil sie vom Standpunkte des Totenkultes aus betrachtet dem Verstorbenen dargebrachte Kulthandlungen sind. Daher werden Jahvealtäre entweiht, indem man auf ihnen Menschengebeine verbrennt I K 13 2 II K 23 14 16 20. Das Grab ist unrein und

verunreinigt Nu 19 11 Ez 43 7ff. Matth 23 27 als heilige Stätte des Ahnenkultes, vgl. § 91. Da es jedoch sich in alter Zeit häufig in oder bei dem Hause befunden hat I S 25 1 28 3 I K 2 34, das der Davididen in der Davidsburg I K 2 10 11 43 14 31 u. o., dann im Garten Ussa II K 21 18 26 und zwar in nächster Nähe des Tempels Ez 43 7ff., und da die Gräber der Patriarchen Jahveheiligtümer sind (§ 51), so kann diese Auffassung nicht sehr alt sein. Es liegt auch hier (vgl. §§ 15, 3; 71; 92, 2) eine Spur vor, dass Jahvekult und Ahnenkult nicht immer und überall als unverträglich gegolten haben.

Dass die Unreinheit nicht von der Leiche ausgeht, sondern von dem Kult empfangenden Totengeiste, den man sich bei der Leiche im Sterbehause oder Grabe weilend vorstellt, belegen 1) die Ausdrücke für einen durch einen Toten Verunreinigten: טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם Nu 9 6f., abgekürzt טָמֵא לְנֶפֶשׁ v. 10 5 2 und טְמֵא נֶפֶשׁ Hg 2 13, vgl. לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא Lv 21 1. 2) Dass die gleichfalls als Totenkult aufzufassenden Gebräuche des sich Scherens und Verwundens bei der Trauer, vgl. Lv 19 28, als mit dem Jahvekult unverträglich verboten werden Dt 14 1f. 3) Dass die Beteiligung des Jahvepriesters an der Trauer in besonders enge Grenzen eingeschlossen wird, und dass das Nasiräat dadurch unterbrochen wird Nu 6. 4) Dass zwar Totengebeine Jahves Altar verunreinigen, nicht aber ein auf ihm geopferter Mensch. — Die Vorschriften des P, dass der durch Leichen Verunreinigte das Lager zu meiden hat, Nu 5 2, dass der Krieger durch die von ihm Erschlagenen verunreinigt wird, 31 19, sind Spekulationen Späterer, denen die Praxis der alten Zeit widerspricht, vgl. I S 11 15 14 32ff. 15 12ff., vgl. auch unter חֵרֶם § 78. Gleiches gilt wahrscheinlich von Bestimmungen wie Lv 11 39 (Aas eines reinen Tieres verunreinigt), vgl. Ri 14 6ff.

2. Unrein ist der Aussätzige מְצֹרָע. Diese Wirkung des Aussatzes erklärt sich aus der animistischen Erklärung der Krankheit: sie entsteht durch Inkorporierung, Besuch oder Ueberfall eines Geistes (Dämons), daher נֶגַע הַצָּרַעַת, נ' הַנֶּתֶק oder bloss נֶגַע, vgl. § 36, 3 A. Bei dieser schlimmsten aller orientalischen Krankheiten natürlich aus dem eines besonders schlimmen.

1. Die animistische Deutung der Krankheit ist über die Erde weit verbreitet, vgl. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, herausg. von Gerland I² 322 VI 394; Edw. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur. Deutsch von J. W. Spengel und Fr. Poske 1873, II 123ff.; H. Spencer, Die Prinzipien der Soziologie. Deutsch von Vetter 1877, I 279. Sie hat sich rudimentär auch unter uns erhalten, vgl. das Besprechen und ähnlichen Aberglauben. Eine Vermittlung mit dem Glauben an die alleinige Macht des Volksgottes Jahve liegt vor, wenn an die Stelle des Krankheitsdämons der Volksgott tritt Dt 28 21 27 I S 5 6 25 38 26 10. So beim Aussatz II K 15 5, den er verhängt und heilt Nu 12 10ff.

2. Was Lv 14 33 ff. vom Aussatz an Häusern und Kleidern, seiner Wirkungen von Mikroorganismen, ausführt, entstand durch Ausdehnung der



beim menschlichen Aussatz geübten Bräuche auf Zustände, die primitiver Naturbetrachtung diesem ähnlich erschienen. Es soll durch solche Vorsichtsmassregeln alles erfasst werden, was eine Störung der Heiligkeit Jahves bewirken konnte. Inwieweit dabei spätere priesterliche Spekulation, inwieweit älterer Brauch vorliegt, ist nicht zu sagen.

3. Es verunreinigt ferner der Beischlaf den Mann I S 21 4ff. wie das Weib II S 11 4 und zwar bis zum folgenden Abend Lv 15 16, desgleichen den Mann ein קְרֵה לַיְלָה v. 17 Dt 23 11. Deshalb gehört Enthaltung vom Beischlaf zum הִתְקַדֵּשׁ, s. § 70. Sieben Tage unrein ist die Menstruierende Lv 15 19ff., für sieben Tage verunreinigt die Geburt eines Knaben, für vierzehn die eines Mädchens Lv 12. Ausfluss (זוֹב) aus den Genitalien verunreinigt den Mann (זָב) wie Blutfluss (זוֹב דָּמָהּ) die Frau (זָבָה) Lv 15. Durch Pollutionen, Menstruation und solche Flüsse beschmutzte Dinge werden unrein und verunreinigen bei Berührung.

1. Auch hier ist der Grund ein religiöser. Diese Zustände bilden nach animistischem Glauben die Wirkungssphäre bestimmter Geister. Bei Empfängnis und Geburt ist jene unter 2 A. 1 erwähnte Vermittlung dieser Anschauung mit dem Jahveglauben eingetreten, indem man die Tätigkeit der Geister (vgl. den יִפְתָּח = יִפְתַּחאֵל, dessen jungfräuliche Tochter geopfert wird, und das 40tägige Fest, das die gileaditischen Mädchen dieser feiern Ri 11 40) auf Jahve übertragen hat. Jahve öffnet (פָּתַח Gn 29 31 30 22) und verschliesst (עָצַר 20 18, vgl. 16 2 סָגַר I S 1 5) den Mutterschoss (רֶחֶם). Von diesen Vorstellungen aus fällt Licht auf die § 66 erwähnte Hierodulie und ihr Eindringen in den Jahvekult. Nach Ausbildung des Engelglaubens rückten die Geister, denen der heidnische Glaube das Geschlechtsleben unterstellt hatte, vgl. Dt 20 7, in die Klasse der Engel, vgl. den über die Empfängnis gesetzten Engel Trg zu Hi 3 3 und den über die Wollust gesetzten, Midrasch bereschith rabba zu Gn 38 15. (Dämonen verhindern die Empfängnis, vgl. Snouck Hurgronje, Mekka II 123, vgl. auch Tob 8 4ff.) — Die Anschauung, dass die Menstruierende und die Wöchnerin unrein und daher vom Verkehr abzusperren sind, ist im Altertum überaus verbreitet gewesen und ist es noch heute. Viele zum Teil sehr wunderliche Gebräuche erklären sich aus ihr. Vgl. W. H. Smith[2], Deutsche Uebers. S. 113.

2. Aus altem Dämonen- und Zauberglauben erklärt sich, dass die menschlichen Exkremente als unrein betrachtet werden Ez 4 12, und dass die Defäkation nicht im Kriegslager erfolgen darf, vgl. § 78, 2; Schwally, Semit. Kriegsaltertümer S. 67 f. Doch verunreinigt die Defäkation nicht, ein Beweis, dass eine andere Nuance der Vorstellung als sonst bei den unreinen Gegenständen vorliegt. Tierische Exkremente sind rein und dienen daher als Brennmaterial zur Zubereitung der Nahrung.

4. Unrein Gn 7 2 8 8 20 sind endlich bestimmte Tiere, die eben deshalb nicht geopfert und nicht gegessen werden dürfen. Sie werden Lv 11 Dt 14 7ff. aufgezählt. Diese Verzeichnisse sind Versuche, unverständlich gewordene Bräuche zu erklären und



ein System zu bringen. Dabei wird generalisiert. Das Ganze erschliesst seinen Sinn nur von den noch deutbaren Einzelheiten aus. Unter den aufgezählten Tieren sind solche, die bei den heidnischen Semiten als dämonisch gelten, so das Schwein (s. §§ 15, 2 A.; 69, 1 A. 2), die Schlange (vgl. BAUDISSIN a. a. O. I 257 ff.; NÖLDEKE, Zeitschrift für Völkerpsychologie I 412 ff.; PIETSCHMANN, Gesch. d. Phön. S. 227; SMITH a. a. O. S. 130, 442). Als *totem* begegnen uns der Esel (בְּנֵי חֲמוֹר) und Hund (כֶּלֶב).

Solche Tiere waren zur Heidenzeit gleichfalls heilig. Die Versuche, diese Dinge systematisch zu behandeln, mögen älter sein, als Dt 14 Lv 11. Denn schon früh wird an die Priester die Aufgabe herangetreten sein, den wildgewachsenen Brauch in feste Regeln einzuschliessen. Vermutlich ist schon früh aus religiöser Aengstlichkeit generalisiert, das von einem Tiere Geltende auf ähnliche übertragen worden.

## § 69. Die Speiseverbote.

Die Speiseverbote sind nicht einheitlicher Herkunft, erklären sich jedoch sämtlich aus kultischen Rücksichten. Sie sind Vorsichtsmassregeln. Verboten ist, was in der Heidenzeit heilig war, mag es für den Jahveglauben unreinen Charakter gewonnen haben oder nicht. Man geniesst die dämonischen (unreinen, als *totem* betrachteten) Tiere so wenig, wie Blut, oder Fleisch, aus dem das Blut nicht durch rituelles Schlachten entfernt worden ist (אָכַל עַל־הַדָּם Lv 19 26 I S 14 32 ff. Ez 33 25, wonach 18 6 11 15 22 9 zu em.). Daher auch nicht gefallene (נְבֵלָה) oder von wilden Tieren zerrissene Tiere (טְרֵפָה) Ex 22 30 Dt 14 21. Dazu gekommen sind an und für sich reine Dinge, wenn sie mit Abgötterei (Götzenopferfleisch) oder mit Magie (Böckchen in der Milch der Mutter gekocht Ex 23 19 34 26 Dt 14 21) in Verbindung stehen oder stehen können, oder eine Prärogative Jahves bilden (Fett der Opfertiere) Lv 3 3 ff. 7 22 (s. u.). Verboten ist ferner dem Unreinen der Genuss von Opferfleisch Dt 12 15 22.

1. Es ist falsch, die Speiseverbote aus Widerwillen gegen bestimmte Nahrungsmittel oder gar aus medizinischen und hygienischen Motiven herzuleiten. Völker niederer Kultur pflegen in ihren Speisegewohnheiten wenig wählerisch zu sein, was von den semitischen Nomaden noch heute gilt, vgl. DOUGHTY I 327, 534. Einsicht in Medizin und Hygiene fehlt auf dieser Entwicklungsstufe, für die vielmehr Magie und Medizin zusammenfallen. Auf ihr Stehende pflegen gerade unsauberen und absonderlichen Dingen Heilwirkungen beizulegen (Dreckapotheke). Und gerade das Fleisch unreiner Tiere wird eben deshalb zu medizinischen (magischen) Zwecken verwandt,

vgl. Doughty I 255, 327. Umgekehrt wird Ekel vor einzelnen Nahrungsmitteln häufig erst durch Verbote anerzogen, vgl. das Verbot des Pferdefleisches durch die Kirche und seine Folgen. Aus religiösem Ekel zieht der Nubier schlechtes Ziegenfleisch dem besten Antilopenfleisch vor, Schweinfurth I 265f. Den christlichen Theologen interessieren diese Speiseverbote auch um deswillen, weil sich in ihnen der Abstand des AT von der Predigt Jesu zeigt Matth 15 11.

2. Auch bei den Speiseverboten ist der Sinn des Ganzen nur von den Einzelheiten aus zu erschliessen. Besonders deutlich liegt der Grund vor Augen bei dem Schwein: es ist *totem* (בְּנֵי חֲזִיר), gilt auch andern Semiten als dämonisch (Adoniskult) und wird für gewöhnlich nicht, wohl aber bei bestimmten Kulthandlungen und zu magischen Zwecken gegessen. Aehnlich steht es bei den Syrern mit Taube und Fisch. Ueber Schlange und Esel vgl. § 68, 4. Auch Kamel, Hase, Klippschliefer, Strauss u. a. werden verboten sein, weil sie *totem* einzelner Geschlechter waren oder doch als dämonisch galten. Die grosse Zahl unreiner Tiere wird sich daraus erklären, dass beim Zusammenschluss der Geschlechter zum Volk sich die Speisegewohnheiten der einzelnen auch auf die andern übertrugen, und die priesterliche Systematik wird gleichfalls in dieser Richtung gewirkt haben. Dass es nicht zu einer völligen Ausgleichung gekommen ist, lehrt ein Vergleich von Dt 14 19 mit Lv 11 20—23 (Heuschrecke). Dass aber die Speiseverbote in die vorjahvistische Zeit zurückreichen, verrät sich darin, dass der Begriff der reinen und daher geniessbaren Tiere weiter reicht, als der der Jahve opferbaren. Gazelle, Hirsch, Antilope und ähnliche wilde Wiederkäuer sind rein und werden gegessen Dt 14 5, nicht aber geopfert.

3. Unter פִּגּוּל, vgl. בְּשַׂר פִּגּוּל Ez 4 14 und פְּרַק פִּגֻּלִים Jes 65 4, scheint zweierlei verstanden worden zu sein: a) Götzenopferfleisch, b) das in der vorgeschriebenen Zeit nicht aufgegessene Opferfleisch (nach Lv 7 18 19 7 wird das Schlachtopfer 'פ am 3. Tage). Vielleicht erklärt sich Sprachgebrauch wie Verbot daraus, dass solches Fleisch zu magischen Zwecken gebraucht wurde.

4. Da das Blut aller Tiere ungenossen bleibt, weshalb das Blut der nicht opferbaren aber geniessbaren Jagdtiere auf die Erde geschüttet wird, Dt 12 16, so kann der Grund des Blutverbotes nicht der im Gesetze, vgl. Lv 3 17 7 26, insbesondere 17 11ff., angegebene sein, dass das Blut Jahve gehört. Die religiöse Scheu vor dem Blutgenuss wird sich letztlich daraus erklären, dass man sich fürchtete, sich eine fremde Seele zu inkorporieren, vgl. § 90, 2. Das Verbot des Fettes mag sich ebenso erklären. Auch das in die gesetzliche Systematik nicht aufgenommene Speiseverbot Gn 32 33 wird religiös begründet.

## § 70. Die Reinigungen (Lustrationen).

1. Da kultische Unreinheit als Schmutzstoff aufgefasst wird, so wird sie durch Baden des Leibes und Waschen der Kleider und Geräte beseitigt. Die Verwendung des Wassers erklärt sich nicht daraus, dass man ihm, dem von geheimnisvollen Kräften



gespendeten und bewohnten, göttliche Natur und heiligende Wirkung beigelegt hat (vgl. die Lustration durch Feuer vom Altare Jes 6 6f.). Zwar können hierfür der für diese Reinigungen gebrauchte Ausdruck הִתְקַדֵּשׁ II S 11 4, der Gebrauch des Jordanwassers zur Heilung des Aussatzes II K 5 10, die Vorschrift lebendigen Wassers (so heisst das aus der Erde quellende Wasser, weil von Geistern bewohnt) Lv 15 13 geltend gemacht werden. Nach § 67, 2 reicht jedoch die Verwendung des Wassers in die Zeit zurück, in der man den zu beseitigenden Stoff als Heiligkeitsstoff ansah. Die Verwendung des Wassers blieb, als sich in der Vorstellung das Heilige zum Unreinen umwandelte. Und noch auf jahvistischer Stufe muss Heiligkeitsstoff, den man durch Wechseln der Kleider nicht unschädlich machen kann, in bestimmten Fällen durch Waschen und Baden beseitigt werden, vgl. Ez 44 19 mit Lv 16 23f. Ueber weitere Spuren dieser Vorstellung vgl. A. 2 und § 67, 2 A. 1. Das Händewaschen als symbolische Unschuldsbeteuerung Dt 21 6f. ist aus der Verwendung des Wassers zur Lustration abgeleitet. Bei schwererer Verunreinigung tritt zur Lustration durch Wasser ein Brand- und ein Sündopfer (§§ 79 ff.) hinzu, durch welche Sühne geschafft (כִּפֶּר עַל), d. h. etwa doch zurückgebliebene Unreinheit durch positive Weihe zugedeckt wird. Die Reinigung durch Wasser und die positive Weihe werden kombiniert, wenn das Reinigungswasser mit heiligen Dingen versetzt wird und dadurch sühnende Kraft mitgeteilt erhält (daher מֵי חַטָּאת Nu 8 7). So wird mit der Asche der roten Kuh das מֵי נִדָּה bereitet 19 9ff. In gleicher Weise, vgl. unsere Arzneien, wirkt das in das Wasser geträufelte Blut eines geopferten Vogels Lv 14 5. Uralt ist die aus der Auffassung der Krankheit als Dämonenbesessenheit, vgl. § 68, 2 A. 1, fliessende Meinung, dass man Unreinheit auf ein Tier übertragen könne, das sie mit sich fort nimmt. Hieraus erklärt sich der Bock des Asasel Lv 16 21 ff. und der bei der Reinigung des vom Aussatz Genesenen freigelassene Vogel 14 7.

1. Was von den Vorschriften des Gesetzes alter Brauch und was spätere Systematik ist, lässt sich nicht scheiden. Doch werden die Bräuche selbst alt und bei der Aufnahme in das System nicht umgestaltet worden sein. Das Waschen und Baden genügt in den leichteren Fällen (Beischlaf, Pollution, Menstruation). Gewaschen werden durch Pollution, Menstruation, Schleimfluss, Blutfluss verunreinigte Kleider, lederne und hölzerne Gegenstände. Irdene Gefässe werden zerbrochen. Nach Ablauf der Unreinheit wäscht die Kleider und badet sich der Schleimflüssige, die Menstruierende



und Blutflüssige und wer einer Menstruierenden unwissentlich beigewohnt hat Lv 15. Nach der Genesung sind für den Schleimflüssigen und die Blutflüssige zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben als Brand- und Sündopfer nötig Lv 15 14 28ff. Die Wöchnerin bringt ein Lamm und eine Taube oder zwei Tauben 12 6ff. Das mit der Asche der roten Kuh bereitete מֵי נִדָּה wird verwandt, um den durch Leichenberührung Verunreinigten am 3. und 7. Tage zu lustrieren Nu 19 11ff. Sehr kompliziert ist der Ritus der Lustrierung des Aussätzigen Lv 14 1ff. Zwei reine Vögel werden für ihn gebracht. Der eine wird über Quellwasser geschlachtet. Der lebende wird mit Cedernholz, Karmesin und Ysop in dieses Wasser getaucht und der Genesene siebenmal damit besprengt, worauf der Priester den Vogel fliegen lässt. (Ebenso wird nach v. 49ff. mit dem aussätzig gewesenen Hause verfahren.) Der Aussätzige hat sich darauf zu baden, die Kleider zu waschen, sich scheren zu lassen, worauf er rein wird. Am 8. Tage nachher aber werden umfängliche Sühn- und Weihezeremonien mit ihm vorgenommen, zu denen zwei Lämmer, ein einjähriges weibliches Lamm, ein Opfer von Mehl und Oel und eine Oelgabe verwandt werden sollen. Charakteristisch ist, dass der Priester dem zu Reinigenden den rechten Ohrknorpel, den rechten Daumen und die rechte grosse Zehe mit dem Blute des einen Lammes und mit Oel beschmiert (der gleiche Ritus bei Priesterweihe Ex 29 20, vgl. §§ 62, 1; 81, 2). Der Glaube, dass sich Unreinheit auf ein Tier übertragen lässt, hat seine Parallele an dem von Wellhausen, RAH[2] S. 171; Smith a. a. O. S. 422, 428, 447; deutsche Uebers. S. 324, 328, 112f. erwähnten arabischen Brauch und deckt sich mit dem modernen Aberglauben, dass dies mit Krankheiten der Fall ist.

2. Um Beseitigung von Heiligkeitsstoff handelt es sich, wenn mit Sündopferblut bespritzte Kleider an hl. Stätte gewaschen werden, irdene Gefässe, in denen es gekocht wird, zerbrochen, kupferne gescheuert und gespült werden Lv 6 20f. Es badet sich der Hohenpriester nach Vollzug der Zeremonien mit dem Sündopferbock, ebenso der Mann, der ihn zu Asasel in die Wüste führt Lv 16 24 26, die Männer, die den Sündopferfarren und den andern Sündopferbock verbrannt haben v. 28, die beiden, die die rote Kuh geschlachtet und verbrannt haben Nu 19 7f., während merkwürdigerweise der Mann, der die Asche der roten Kuh sammelt, trotzdem er bis zum Abend unrein wird, nur die Kleider wäscht v. 10, vgl. § 67, 2 A. 1.

2. Da an Kulthandlungen im Zustande der Unreinheit teilzunehmen eine schwere Verschuldung bewirken würde, so meidet der alte Israelit schon einige Zeit, bevor er an heiliger Stätte erscheint, jeden Anlass zur Verunreinigung und vollzieht an sich aus Vorsicht Lustrationen nach Art der unter 1 beschriebenen, um eine ihm etwa unwissentlich zugestossene Unreinheit zu heben. Man nennt auch diese Präventivmassnahmen ein הִתְקַדֵּשׁ (Gn 35 2 steht dafür הִטַּהֵר) und die entsprechende Handlung des Priesters mit demselben Wort wie die Weihe von Personen und Dingen קִדֵּשׁ Ex 19 10 14 Jos 7 13 I S 16 5. Es ist aus diesen Stellen nicht ersichtlich, ob das קִדֵּשׁ des Priesters positive wei-

hende Zeremonien nach Analogie der unter 1 beschriebenen begreift, oder nur bedeutet, das הִתְקַדֵּשׁ anordnen Jos 3 5 7 13. Hierzu gehört Enthaltung von Beischlaf Ex 19 15, vgl. I S 21 5 und Waschen der Kleider Ex 19 10 14.

Der Gn 35 2 angeordnete Kleiderwechsel ist Surrogat für das Waschen, vgl. Wellhausen, RAH$^2$, S. 56. Die Dauer des הִתְקַדֵּשׁ mag lokal, wie nach den vorzunehmenden Kulthandlungen geschwankt haben. Das הִתְקַדֵּשׁ geschieht I S 16 5 unmittelbar vor der Kulthandlung, beginnt Jos 3 5 7 13 am Tage vorher, Ex 19 10ff. am 2. Tage vorher. Ob das Gebot, dass die Priester beim Betreten des Heiligtums und bei jedem Hinzutreten zum Altar sich Hände und Füsse waschen sollen Ex 30 17ff. P$^s$, an alten Brauch anknüpft, ist nicht zu sagen.

## § 71. Mit dem Jahvekult unverträgliche Gebräuche.

Dass wir die Speiseverbote richtig auf religiöse und kultische Rücksichten zurückgeführt haben, zeigt der Umstand, dass völlig auf gleicher Linie mit ihnen gewisse Tätowierungen und Verstümmelungen verboten werden, die uns im Totenkulte und als Stamm- und Kultzeichen fremder Völker begegnen. Man soll sich die Schläfen nicht scheren (arab. Brauch vgl. קְצוּצֵי פֵאָה Jer 9 25 25 23 49 32, kultisch nach Herod 3 8), Einschnitte für einen Toten (שֶׂרֶט לָנֶפֶשׁ) und Tätowierungen (כְּתֹבֶת קַעֲקַע) nicht an sich anbringen Lv 19 27f., Haupt und Haar nicht scheren und das שָׂרַט שָׂרֶטֶת unterlassen, weil man Jahve heilig ist 21 5f. Ebenso verbietet die Zugehörigkeit zu Jahve sich für einen Toten zu ritzen (הִתְגֹּדֵד) oder eine Glatze קָרְחָה am Vorderkopf zu scheren Dt 14 1, vgl. über die Geschichte dieser Bräuche und ihre allmähliche Verdrängung durch den Jahvekult §§ 15, 3; 68, 1; 75, 4 A., insbesondere § 92, 2. Der Art Verstümmelungen begegnen im heidnischen Kulte, vgl. 1 K 18 28, so auch die Selbstentmannung (§ 66, A.). Deshalb wird der Eunuche zum Jahvekult nicht zugelassen Dt 23 2. Weil verschnittene Tiere nicht geopfert werden können, wird das Verschneiden verboten Lv 22 24. Das Tragen von Weiberkleidern durch Männer und von Männerkleidern durch Weiber Dt 22 5 wird verboten, weil es in heidnischen Kulten stattfand und mit Orgien und widernatürlicher Unzucht in Verbindung stand (vgl. §§ 66; 68, 3 A. 1), wie noch jetzt bei heidnischen Völkern. Auch bei den gesetzlichen Verboten der Unzucht schaut der religiöse Grund hindurch Lv 20. Sie kehren sich gegen kultische Praktiken und gegen medizinischen Zauber der Ureinwohner.

Auch das Verbot des כִּלְאַיִם Lv 19 19 Dt 22 9ff., nämlich 1) Tiere verschiedener Art sich paaren zu lassen, Dt: Ochse und Esel zusammen anzuspannen, 2) das Feld (Dt: den Weinberg) mit zweierlei Frucht zu bestellen, 3) שַׁעַטְנֵז Gewebe aus Wolle und Leinen zu tragen, hat einen kultischen Grund, entstammt aber der Heidenzeit, nicht jahvistischer Betrachtung. Man würde Dinge zusammenbringen, die verschiedene Götter zu Patronen haben, Kultsphären vermengen.

## § 72. Zeichen der Zugehörigkeit zum Jahvekulte (Kainszeichen, Tôtâphot, Beschneidung).

1. Ist es nach § 71 dem Israeliten verboten, die in heidnischen Religionen üblichen Kultmarken an sich anzubringen, so hat er umgekehrt Kultmarken (אוֹת, זִכָּרוֹן), d. h. Einschnitte oder Tätowierungen, die seine Zugehörigkeit zur Religion und zum Volk Jahves angeben. Da diese ihn als Eigentum seines Gottes und unter dessen Schutze stehend ausweisen, so haben sie zugleich schützende, feindliche Dämonen und Menschen abwehrende, Bedeutung und vertreten die Stelle von Amuletten. Ueber das Kainszeichen, die Jahvemarke der Keniter, vgl. § 17. Nach Jes 44 5 Ex 13 9 16 sind in Israel Einschnitte oder Tätowierungen auf der Hand und im Stirnwinkel zwischen Nase und Augenbrauen üblich gewesen, und Ex 13 9 16 lehrt, dass das Zeichen auf der Stirn טוֹטָפוֹת hiess. Als Männer Jahves scheinen besonders Propheten diese Zeichen getragen zu haben I K 20 35ff. Sie sind im Judentum ihres heidnischen Charakters entkleidet worden, indem man sie zur Kopf- und Handtephilla umgestaltete, vgl. Stade, ZAT 14, 308—318.

Nomaden, die ihr Eigentum an Tieren mit einer Marke zeichnen, musste die Uebertragung auf das kultische Gebiet sehr nahe liegen. Eine Marke einschneiden heisst שָׂרַט, eine Marke ist שָׂרֶטֶת, Jes 44 5 findet sich כָּתַב mit לְ des Gottes. Tätowierung ist כְּתֹבֶת קַעֲקַע Lv 19 28. Eine abwehrende Marke wird Ez 9 4 תָּו genannt. Schon Dt 6 8 11 18 empfindet diese Zeichen als anstössig und bildet sie materiell um, indem es sie an die Hand *geschnürt* werden lässt. Hand in Hand mit dieser Umdeutung geht im Gesetze das Verbot heidnischer Marken, s. § 71. Falls Sach 13 6 für בֵּין יָדֶיךָ z. em. ist: בֵּין עֵינֶיךָ וְעַל יָדֶיךָ hat sich die Jahvemarke auf Stirn und Hand sehr lange erhalten. Ueber eine ähnliche Umbildung eines israelitischen Brauches, die jüdische Mesusa, s. § 58, 4 A. Auch II K 2 23 dürfte auf eine Jahvemarke zu deuten sein.

2. Die Beschneidung, die vom Exile an zum eigentlichen Jahvezeichen und zur nationalen Marke wird, ist nicht nur eine der ältesten der im Bereiche niederer Religion und Kultur vor-

kommenden Marken, sondern reicht über jede Kultur in die Periode des Nacktgehens zurück. Die Ausdrücke חָתָן *Bräutigam*, חֹתֵן *Schwiegervater* zeigen, dass sie ursprünglich eine der beim Eintritt der Pubertät angebrachten Verstümmelungen ist, durch die der Mann vollberechtigtes Glied seines Stammes, insbesonders Krieger und heiratsfähig, wird. So konnte עָרֵל *unbeschnitten* Schimpfwort werden. Daher kommt der עָרֵל im Totenreich nicht unter seine Leute Ez 28 10 31 18 32 18 ff. Primitive Bräuche dieser Art pflegen sich in sehr mannigfaltiger Weise mit dem religiösen Denken und den sozialen Einrichtungen zu verknüpfen. Dass nur Erwachsene zum קָהָל zugelassen werden (§ 73) einerseits, anderseits die engen Beziehungen des Krieges zum Jahvekulte (§§ 20, 7; 32; 73) vermittelte, dass man sie als Jahvezeichen ansah. Für den israelitischen Jüngling fiel Krieger sein, Mitglied der Volksgemeinde sein und beschnitten sein zusammen. Dass aber die Beschneidung vor dem Exile nicht Bedingung der Zulassung zum Jahvekulte war, zeigen die unbeschnittenen Tempelsklaven Ez 44, 7 ff. Dass man die Operation schon in vorexilischer Zeit für ein schützendes Jahvezeichen gehalten und deshalb aus dem Pubertätsalter in das Kindesalter verlegt hat, lehrt die Erzählung Ex 4 24 ff. Ueber die Beziehungen der Beschneidung zu Aegypten und zur Religionsstiftung vgl. § 18, 4.

## VI. Die kultischen Handlungen und ihre Zeiten.

### § 73. Die gottesdienstliche Versammlung. Der Krieg, das Kriegslager.

Smith[2] S. 402, 491 f., deutsche Ausgabe S. 122 f., 256, 309; Schwally, Semitische Kriegsaltertümer, 1. Der heilige Krieg im alten Israel, Leipzig 1901.

1. Wenn der אִישׁ יִשְׂרָאֵל, ein einzelner Stamm (אִישׁ יְהוּדָה usw.), eine מִשְׁפָּחָה oder eine Ortsgenossenschaft zu Kulthandlungen Jer 26 17, oder zu einer Volksversammlung behufs Regelung einer Angelegenheit Gn 49 6 zusammentritt, so bilden sie den קָהָל, auch קְהַל יְהוָה Dt 23 2 ff. 9 Mi 2 5 geheissen, weil durch den Jahvekult vereint [Synon. סוֹד Gn 49 6 Ez 13 9]. Zu ihm gehören alle erwachsenen Freien und Kriegsleute, d. h. in historischer Zeit alle Grundbesitzer Mi 2 5. Er bildet das Aufgebot, und vor ihm sprechen im Tore Gn 23 10 18 34 24 die Häuptlinge Recht Dt

21 18ff. (daher הֶעֱלָה קָהָל עַל Ez 16 40 23 46). Der Ḳâhâl vollzieht das Todesurteil durch Steinigung Dt 17 6f. 21 21.

Der kultische Charakter des Ḳâhâl ist auch dadurch bezeugt, dass von ihm jede Art von Eunuchen und die aus verbotenen Verbindungen Stammenden (מַמְזֵר) ausgeschlossen sind Dt 23 2ff. Jes 56 5f. und volksfremde Gerim erst in 3. Generation Aufnahme finden Dt 23 9ff. (בּוֹא בִּקְהַל יְהוָֹה). Bei stammfremden Gerim und noch mehr bei Eunuchen, vgl. §§ 66; 71, besteht der Verdacht, dass sie in Beziehung zu andern Göttern stehen, und verbotene Verbindungen verunreinigen das Land. Sonach bilden die israelitischen Männer die Kultgenossenschaft Jahves im strengen Sinne, wiewohl Frauen bei gottesdienstlichen Versammlungen anwesend sein können I S 1 Hos 4 13. Reste dieser Auffassung haben sich bis zur Stunde in der jüdischen Auffassung vom Gottesdienste erhalten. Ob man übrigens immer so rigoristisch verfahren ist, wie Dt 23 3—9 verlangt, ist freilich fraglich. Nach § 20, 6. 7 hat sich die Aufsaugung der volksfremden Elemente in Israel durch ihre allmähliche Zulassung zum Ḳâhâl vollzogen. Aus seiner Zusammensetzung erklärt sich der schwere Stand der Gerim, Witwen und Waisen, die rechtlich nur geschützt waren, wenn sie jemand im Ḳâhâl vertrat. Ueber die religiösen Zeremonien, die dem Zusammentritt des Ḳâhâl vorangingen und ihn begleiteten, fehlt jede Ueberlieferung, soweit es sich nicht um Opferfeste im Heiligtum handelt.

2. Ist schon der zu friedlichem Werke zusammentretende Ḳâhâl eine kultische Vereinigung, so gilt dies nach §§ 20, 6. 7; 32, 2 erst recht von ihm, wenn er ins Feld rückt. Der Krieg מִלְחָמָה ist ein Jahve heiliges Geschäft, das mit Opfern und Weihen begonnen wird קִדֵּשׁ מ׳ Jer 6 4 Mi 3 5. Die Krieger sind Jahves מְקֻדָּשִׁים Jes 13 3, vgl. auch I S 21 6. Im Zustande der Kriegsweihe enthalten sie sich der Weiber I S 21 1—7 II S 11 11. Das Kriegslager מַחֲנֶה, in dem Jahve anwesend ist, ist heilig Dt 23. Der von Pollution Betroffene hat es zu verlassen, und die Notdurft darf in ihm nicht verrichtet werden, da hierbei leicht Dämonen assistieren. Krieger, die nach vormosaischem Glauben unter dem Einflusse bestimmter Dämonen stehen oder ihnen verpflichtet sind (der Hochzeiter vor der Hochzeit; wer einen Weinberg pflanzt, bevor dieser profan wird) oder von ihnen bezaubert sind (der Feige), werden vom Kriegszug ausgeschlossen, da sie sonst umkommen oder schädliche Einflüsse auf ihre Kameraden herabziehen würden Dt 20 1—9 24 5. Ueber die Beschneidung als Bedingung der Zulassung zum Ḳâhâl, vgl. § 72, 2.

## § 74. Die Bräuche beim Besuch der Kultstätte.

Hier ist dreierlei zu unterscheiden: 1) Handlungen, durch die man sich vor dem Besuch in einen Jahve wohlgefälligen Zu-

stand versetzt. 2) Handlungen, die man übt, um Jahve zu beeinflussen. 3) Handlungen, die der angerufene Gott im Menschen hervorruft, die aber von den Handlungen der zweiten Art nicht immer streng unterschieden werden. Zu den Handlungen der ersten Art gehört das הִתְקַדֵּשׁ § 70, da man nach § 67, 2. 3 nur in reinem Zustand die Kultstätte betreten darf. Ferner, dass man den in Beziehung zu Jahve stehenden Schmuck (§ 95, 2) anlegt Hos 2 15. Das zum Fest in die Wüste ziehende Israel leiht Gewänder von den Aegyptern Ex 11 2 12 35 E und legt seinen Schmuck beim Verlassen des Sinai ab 33 5 ff. E. Ausziehen der Sandalen ist nach Ex 3 5 Jos 5 15, vgl. Ps. Sal. 2 2, beim Betreten des Heiligtums üblich. Dagegen scheint das Bedecken des Hauptes Ex 3 6 (Mose) I K 19 13 (Elia) eine nur bei Theophanien geübte Vorsichtsmassregel zu sein. Zu den Handlungen der zweiten Kategorie gehört der Kuss, der wie im Baalkulte I K 19 18 so auch im Kult des Stierbildes geübt wird (נָשַׁק לְ) Hos 13 2. Das Streicheln der Idole, bei den Arabern üblich, WELLHAUSEN, RAH[2] S. 109, hat in der Redensart חִלָּה אֶת־פְּנֵי יְהוָֹה Spuren seines Daseins hinterlassen. Hierher gehört ferner die Anrufung beim Namen, § 75, das Gebet, das Fasten und Opfern, §§ 78 ff. Man erscheint an der Kultstätte so wenig wie beim König mit leeren Händen רֵיקָם, vgl. § 79, 1 A. 2. Handlungen der dritten Art sind das Tanzen und Musizieren. Tanz, Gesang und Dichtkunst sind aus der Ekstase geborene Künste. Die religiöse Stimmung des vom angerufenen Jahve ergriffenen Israeliten löst sich in lautem Jauchzen Kl 2 7 (daher שָׂמַח לִפְנֵי יְהוָֹה *ein Opferfest feiern*, während הִלֵּל in vorexilischen Stellen nur von heidnischem Kulte steht), und in rhythmischem Springen und Tanzen aus (כִּרְכֵּר, פִּזֵּז, שִׂחֵק לִפְנֵי יְהוָֹה, vgl. das פִּסֵּחַ der Baalspriester I K 18 26 II S 6 16 20). Insbesonders lassen die Ausdrücke חַג *Fest*, חָגַג לְ *jemandem ein Fest feiern*, Ex 5 1 23 14 Dt 16 15 vermuten, dass zu den regelmässigen Kulthandlungen Umläufe oder Reigen (מְחֹלוֹת Ex 32 19 E, חוּל בַּמְּ׳ Ri 21 21, vgl. I K 1 40 G) um das Kultobjekt oder den Altar gehören. Das ergibt von selbst Gesang und Gebrauch musikalischer Instrumente II S 6 5, was sich beim Opferschmaus fortsetzt Am 5 23 (8 3 l. שָׁרוֹת Tempelsängerinnen). Unter den Begriff des gottesdienstlichen Handelns fällt, was immer man an der Kultstätte treibt: auch das Essen und Trinken und der Verkehr mit Kedeschen, § 66. Für gewöhnlich ist die Stimmung der zum Kult Versammelten ausgelassen lustig, scheu und gedrückt

natürlich bei Bittgottesdiensten und Sühnehandlungen. Ueber die Vorschrift, dreimal jährlich die Kultstätte zu besuchen, vgl. § 87, 2.

## § 75. Die Anrufung beim Namen. Das Gebet und das Fasten.

1. In kultische Beziehung tritt man zu Jahve, indem man ihn beim Namen ruft זָכַר, קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה. Der Namensanruf זָכַר eröffnet jede kultische Handlung, das Gebet, es sei Stossgebet Ri 16 28, Bitte um Orakel, oder formuliertes Gebet oder Dankgebet I K 17 21 II S 7 18ff., Aussprache eines Gelöbnisses I S 1 11 oder Opfer I K 18 24. Der Namensanruf macht den Gott auf den Betenden aufmerksam, ruft den vielleicht Entfernten zur Hilfe herbei. Daher treten zum Gottesnamen zuweilen Zusätze, die das Recht des Betenden, sich an den Gott zu halten, begründen Gn 24 12 32 10 ff. I S 23 10. Eines Gottes Namen anrufen heisst daher seinen Kult üben Gn 4 26. Und der Kult eines Gottes (eine Religion) wird gestiftet, indem er seinen Namen offenbart Ex 3 13ff. Wo Jahve durch eine Erscheinung eine Kultstätte stiftet, da lässt er seinen Namen anrufen הִזְכִּיר Ex 20 21. Augenscheinlich teilt das alte Israel die Meinung vieler primitiver Völker, dass man bei Kenntnis des Namens Einwirkungen auf den Träger des Namens ausüben kann.

2. Anrufung und Gebet spielen im täglichen Leben des alten Israel, wie überhaupt in dem des antiken Menschen, den die Empfindung der Nähe Gottes vom modernen unterscheidet, und der nicht wie dieser Naturgesetze kennt, eine weit grössere Rolle als heutzutage. Der Fromme empfindet in allen Lagen, in denen er die göttliche Hilfe erfährt, aufs lebhafteste das Bedürfnis, zu danken und zu preisen I K 1 47. Eine grosse Rolle spielt das Bittgebet (הִתְפַּלֵּל, הִתְחַנֵּן, בִּקֵּשׁ אֶת־[פְּנֵי] יְהוָה, עָתַר). Man betet meist laut, denn man will gehört werden, auch ist es unschicklich, mit Gottes Lob zurückzuhalten. Leises Gebet I S 1 13 hat besonderen Grund. Man gestaltet das Gebet nach Kräften dringlich פָּגַע בְּ Jer 7 16 27 18. Man bittet um Dinge dieser Welt: um Beistand und Schutz Gn 32 10ff., um Kindersegen I S 1 10 ff., um das Leben eines Kindes II S 12 16, besonders häufig wohl um Vorzeichen Gn 24 12 ff. (§ 45).

Auf dieser Stufe der Religion trägt Namensanrufung und Gebet etwas von dem Zwang an sich, den man bei der Zauberei durch Worte und Handlungen auf die Uebermenschlichen ausübt. Israel denkt vom Bittgebet wie



die Heiden *(fatigare deos)*. Es ist nicht durch ein: „Nicht wie ich, sondern wie du willst“ beschränkt, ist nicht vor allem Ausdruck der Demut und Bezeugung der Ergebenheit in Gottes Willen und des Vertrauens zu seiner Leitung, sondern ein stürmisches Drängen und Begehren nach Erfüllung menschlicher Wünsche. Manches israelitische Gebet würde vor der Mahnung Matth 6 7 nicht bestanden haben.

3. Der Israelit betet überall, wo es ihn dazu drängt. Doch ist der eigentliche Ort des Gebetes die Kultstätte Ex 9 29 I S 1 26. Man trägt sein Anliegen in Gottes Haus (vgl. die naive Schilderung der Legende II K 19 14). Zwar betet man auch dort stehend, doch geht dem Gebet gewöhnlich ein הִשְׁתַּחֲוָה (Syn. קָדַד) voraus, und ein solches folgt ihm. Man lässt sich auf die Knie nieder und berührt, sich vornüber beugend, mit der Stirn die Erde. Das Gebet sprach man wahrscheinlich, nachdem man sich wieder aufgerichtet hatte, noch kniend oder, nachdem man sich erhoben hatte, stehend. Von der Kultstätte überträgt man diesen Brauch auch auf andere Orte Gn 24 26 52. Kranke vollziehen ihn auf ihrem Bette 47 31 I K 1 47. Beim Beten breitet man die Hände aus (פָּרַשׂ כַּפַּיִם Ex 9 29, *Pi.* Jes 1 15). Wahrscheinlich ist dies die Geste des חִלָּה פָּנִים. Nach ägyptischen Bildern kehrt man die Handfläche dem Altare oder Gottesbilde zu.

4. Der seelisch Erschütterte betet weinend בָּכָה I S 1 7ff., הֵילִיל Hos 7 14. Dadurch erweckt er Mitleid und gestaltet zugleich das Gebet dringender. Ebenso, wenn man fastet (צוּם) und den שַׂק anzieht II S 12 16 22 I K 21 27. Diese Bräuche dürften aus dem Totenkult (bzw. dem Baalkult) in den Jahvekult gekommen sein, vgl. I S 31 13 II S 1 11ff. Dass schon in vorexilischer Zeit im Jahvekult zur Abwendung öffentlicher Kalamitäten Fasttage (צוֹם) gehalten worden sind, lehrt Jer 36 6. Regelmässig wiederkehrende Fastentage aber gab es damals im Jahvekult noch nicht.

Das im Toten- und im Baalkulte I K 18 28 geübte הִתְגּוֹדֵד (§§ 71; 92,2 A. 1) scheint nach Hos 7 14 LXX dem Jahvekulte nicht überall fremd geblieben zu sein. Unklar ist, weshalb Mose auf dem Sinai 40 Tage fastet Ex 34 28. Die deuteronomistische Deutung auf eine Akzentuierung des Gebetes Dt 9 18 trifft kaum den ursprünglichen Sinn.

## § 76. Segen. Fluch. Eid.

1. Abarten des Gebetes sind die Segnungen (בְּרָכָה), Flüche (קְלָלָה, אָלָה) und der Schwur (שְׁבֻעָה). Sie wurzeln in dem Glauben, dass sich die Uebermenschlichen bewegen lassen, Wünsche der Menschen zu vollstrecken. Zu keinem andern Zwecke wird Jahves Name häufiger angerufen worden sein. Besondere Kraft

haben die Segnungen und Flüche der Väter Gn 9 25, namentlich der sterbenden 27 10 ff. 48 8 ff. 49 1 ff. Ganz besonders verstehen es die Gottesmänner Nu 22 6 Dt 33 II K 2 24 6 18, Glück oder Unglück über ihre Mitmenschen zu bringen, und man bedient sich dazu ihrer Hilfe, vgl. § 60, 1. Aus diesem Zusammenhang mit dem Sehertum erklärt sich die poetische Form der Segnungen Gn 24 60 27 27 ff. 39 f. und Flüche Jos 6 26. Mit einem Segen eröffnet der Priester die Opfermahlzeit I S 9 13 (David schliesst damit II S 6 18 das Opfer vor Beginn der Mahlzeit) und entlässt mit ihm I S 1 17. (Das Alter des Spruchs Nu 6 24—26 ist nicht zu ermitteln.) Mit einem Segen entlässt man scheidende Familienglieder Gn 24 60 43 14 und dankt mit ihm für erwiesene Dienste 9 26 I K 1 31. Er dient als Glückwunsch v. 47 und wird vor allem gesprochen, um die Folgen unheilvoller Handlungen abzuwehren II S 24 3. Umgekehrt spricht man einen Fluch über den Täter, um die Folgen einer Tat von sich abzuwehren II S 3 28 f. Er ist die Waffe des Verletzten und Schwachen Gn 9 25 Ri 9 20 27 (vgl. jedoch § 21, 2). Er macht Jahve auf eine Sünde aufmerksam, so dass er sie straft. Er ermittelt den Schuldigen. Indem man diesen und jeden Mitwisser verflucht, zwingt man diese sich zu melden, um den Folgen des Fluches zu entrinnen Lv 5 1 Ri 17 1 ff. Ist Sühne erfolgt, so macht man den Fluch durch eine בְּרָכָה unwirksam Ex 12 32 Ri 17 2, eine solche wird daher wohl auch ausbedungen II S 21 3. Ueber Verdächtige spricht der Priester am Altare eine אָלָה I K 8 31, über die des Ehebruchs Verdächtige unter Anwendung eines an heidnische Zaubereien erinnernden Trunkes Nu 5 21 f. Bestimmte Taten verhindert man durch einen Fluch I S 14 24.

Die grosse Rolle, die der Fluch im alten Israel gespielt hat und seine mannigfaltige Ausbildung, erkennt man auch daraus, dass für *Fluchen* vier Synonyma vorhanden sind (אָלָה, אָרַר, קָבַב, קִלֵּל) neben dem einen בֵּרֵךְ. (Im *pt. p.* allerdings gewöhnlich nur: אָרוּר, Gegensatz בָּרוּךְ.) אָלָה dürfte mit אֵל zusammenhängen und ursprünglich die Anrufung eines El bedeutet haben. Die gewöhnlich missverstandenen Phrasen נִבְרַךְ בְּפ׳ Gn 12 3 18 18 28 14 הִתְבָּרֵךְ בְּפ׳ 22 18 26 4 bedeuten: *„sich mit jemandem segnen, d. h. jemandes Namen im Segen gebrauchen, sich gleiches Glück wünschen“*. Ein solcher הָיָה לִבְרָכָה 12 2, Gegensatz נָתַן פ׳ לִקְלָלָה לְפ׳ Jer 26 6 und לָקַח מִפ׳ קְלָלָה לְפ׳ 29 22. Rest aus heidnischer Vergangenheit ist der Glaube, dass ein einmal ausgesprochener Segen oder Fluch reale Existenz hat und sich zu verwirklichen trachtet: irgend ein Gott oder Geist führt ihn aus Nu 22 6 Ri 9 27, auch wenn es den Intentionen dessen, der ihn gesprochen,

widerstreitet Gn 27 33 36f. Nu 23 6ff. Daher scheut man sich, einen Fluch mit dürren Worten und ohne Klauseln auszusprechen Ri 9 16—20, daher sind so wenig Flüche überliefert, z. B. שֹׁד לָהֶם Hos 7 13. Die Bedeutung, die man den Segnungen und Flüchen Sterbender beilegt, ist eine Nachwirkung des Ahnenkultes. In קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי Dt 21 23 ist der göttliche Fluch an die Stelle des spukenden Totengeistes getreten. Der Glaube, dass Jahve die Macht hat, eine קְלָלָה zur בְּרָכָה umzuwandeln, begegnet erst in sehr jungem Schrifttum Dt 23 6. Neh 13 2. Aelter ist die Vorstellung, dass Jahve in solchem Fall die Aussprache des Fluches verhindert (Bileam).

2. Für Eid und Schwur finden wir im AT zwei verschiedene Handlungen. Einmal die Beteuerung einer Aussage oder Zusage bei etwas dem Schwörenden Gewissen. Es ist das der Vorläufer des christlichen Eides, einer Beteuerung bei dem Höchsten und Gewissesten. Hierher gehören die Beteuerungen mit חַי יְהוָה, חַי אָנִי, חֵי נַפְשְׁךָ und ähnliche Wendungen Ri 8 19 I S 14 39. Dann eine unterchristliche Weise, die bedingungsweis ausgesprochene Selbstverfluchung. Für den Fall, dass (אִם oder אִם לֹא) eine Aussage nicht wahr ist oder etwas Versprochenes nicht geschieht, wird Jahve aufgefordert, bestimmte Uebel über den Schwörenden zu bringen. Hierauf gehen ursprünglich die Worte נִשְׁבַּע, שְׁבוּעָה, אָלָה, schon durch ihre Etymologie ihre Abstammung aus vorjahvistischer Zeit verratend. Es ist für das AT der Schwur im eigentlichen Sinne. Doch werden beide Arten nicht streng auseinander gehalten. Man gebraucht auch für das erste נִשְׁבַּע בְּ Gn 22 16, und beide Formen werden miteinander kombiniert I S 28 10, selbst im Munde Jahves Ez 17 16. Ja, man lässt Jahve in der zweiten Weise schwören Jes 5 9. Der Schwur erzwingt die Wahrheit bei der Aussage vor Gericht; er sichert, dass Versprechungen Gn 24 3f. 47 29, Verträge und Bündnisse gehalten werden. Bei der Bundschliessung wird er wohl auch unter symbolischen Gebräuchen an der Kultstätte geleistet. Feierlicher wird die Sache, wenn die eine Partei die אָלָה ausspricht und die andere sie durch eine שְׁבֻעָה auf sich bezieht Gn 24 8f. Dt 29 11 13 20 I K 8 31. Daher הִשְׁבִּיעַ sowohl, wer ein Versprechen abnimmt I K 2 42, als wer eine Handlung durch einen Fluch verbietet Jos 6 26 I S 14 27. Bei Anklagen spricht der Priester die אָלָה, der Beschuldigte die שְׁבֻעָה Nu 5 21 (vgl. Neh 10 30 בָּא בְּאָלָה וּבִשְׁבוּעָה). Diese ist die שְׁבֻעַת יְהוָה, durch die sich ein Beschuldigter reinigt Ex 22 10. Es scheint israelitischer Nationalfehler gewesen zu sein, auch bei unwichtigen Anlässen den Namen Jahves durch einen Schwur zu missbrauchen.

Das den Ausdruck כָּרַת בְּרִית, vgl. ὅρκια τέμνειν, erklärende Opferritual ist Gn 15 9f. 17f. (J) Jer 34 18f. erhalten. Das Hindurchschreiten durch die zerstückelten Tiere stellt eine Selbstverwünschung vor, vgl. VALETON, ZAT 12, 225—227. Ueber die aus dem Heidentum stammende (Herod 3 8) Verwendung hl. Steine beim Bundschlusse vgl. § 55, 2 A. 2 und KRÄTZSCHMAR, Die Bundesvorstellung im AT, Marburg 1894, S. 48. Im Schwurwesen sind viele heidnische Rudimente erhalten. Beweis: der Schwurritus Gn 24 2 9 47 29, das Eiferwasser Nu 5 und wahrscheinlich auch das Wort נִשְׁבַּע *sich besiebenen,* mag es nun bedeuten: *sieben heilige Dinge* (Geister) *anrufen* oder *siebenmal jemanden anrufen.* Die unter 1 A. besprochene abergläubische Furcht bewirkt, dass man es vermeidet, einen Fluch mit dürren Worten auszusprechen. Man lässt ihn ganz weg, so namentlich wenn das Verb נִשְׁבַּע vorausgeht, II S 19 8 I K 1 51 2 8, und ersetzt ihn durch *Jahve richte zwischen mir und dir* Gn 31 53, oder man deutet ihn euphemistisch an durch כֹּה יַעֲשֶׂה (לִּי) אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִיף I S 25 22 II K 6 31 etc., oder umschreibt ihn durch חָלִילָה מֵיהוה לִי I S 24 7. Vielfach wird nur der mit אִם oder אִם לֹא beginnende, die Bedingung, unter der der Fluch eintreten soll, enthaltende Satz ausgesprochen II S 19 8 I K 1 51 2 8 etc. Das Verbot Ex 20 7 geht wahrscheinlich nicht bloss auf falsches (לַשָּׁקֶר) und unnützes (לַשָּׁוְא) Schwören, sondern auch auf den Missbrauch des Jahvenamens zu Zauberei.

## § 77. Das Gelübde.

Ein akzentuiertes Gebet ist das Gelübde. Für den Fall der Erhörung einer Bitte verspricht man entweder eine Leistung (Angelobung: נֶדֶר נָדַר, נדר) oder die Enthaltung von bestimmten Dingen (Abgelobung: אִסָּר, nur Nu 30 P'). Im ersten Falle stellt man vorsichtshalber ein Geschenk, das man als für Jahve begehrenswert ansieht, vorerst nur in Aussicht, indem man gleichzeitig sich für den Fall der Erhörung für richtige Leistung verbürgt, denn das Walten der Götter ist unberechenbar, und auch ihr Liebling nicht immer sicher, erhört zu werden. Daher sucht man sie durch ein Versprechen dazu zu reizen und ist klug genug, eine vielleicht vergebliche Gabe zu vermeiden. Durch die Abgelobung aber sucht man das Mitleid der Gottheit zu erregen. Doch kann eine Angelobung dadurch Abgelobungen bedingen, dass man durch das Gelübde in einen geweihten Zustand versetzt wird, der bestimmte Abstinenzen heischt, wie dies beim Nasiräer der Fall ist § 65. Dauernde Abstinenzen legt ein Gelübde den Rekabiten auf, die sich des Weins, des Ackerbaus und des Wohnens in Häusern enthalten Jer 35. Ist ein Gelübde einmal ausgesprochen, so ist die Leistung religiöse Pflicht. Bei Opfern scheint man bis zum nächsten Besuch der Kultstätte mit der Leistung gewartet zu haben.

Gelübde werden besonders in Notlagen ausgesprochen Ri 11 30f. I S 1 11 II S 15 8. Das Angelöbnis kann in den verschiedensten, Jahve genehmen, Dingen bestehen: Jakob gelobt eine Kultstätte Gn 28 20ff., Hanna ihren Sohn dem Tempel als Diener I S 1 11, gewöhnlich wird es ein Opfer gewesen sein II S 15 8, ein Menschenopfer ist es Ri 11 30f. Ueber das aus dem Heidentum eingeschleppte Gelübde der Kedeschen vgl. § 66.

## § 78. Der Bann. Der Kriegsbann. Die Weihgeschenke.

1. Unter den Begriff des Gelübdes lässt sich auch das Bannen (הֶחֱרִים) bringen, das uns besonders als Kriegsbrauch begegnet, s. u. 2. Ursprünglich hat jedoch das Bannen eine weitere Bedeutung und Anwendung, und hiervon haben sich deutliche Spuren bis in die nachexilische Zeit erhalten. Es bedeutet ursprünglich etwas einem Gott zum ausschliesslichen Eigentum übergeben. Das Gebannte tritt dadurch in Beziehung zu göttlichem Leben. Es scheint, dass jeder menschliche Besitz Jahve als חֵרֶם geweiht werden konnte: Feld, Häuser, Vieh, Sklaven usw. Negativ zeigt sich, dass etwas חֵרֶם ist, darin, dass es menschlicher Benutzung entzogen ist. Ez 44 29 Nu 18 14 P[g], vgl. § 144, rechnen den חֵרֶם zu den Priestereinkünften. An die Stelle des Gottes sind seine Diener getreten. Es handelt sich hier deutlich um Geschenke und um Dinge, die heilig werden, und damit verfallen.

2. Die vorexilischen Quellen reden nur von dem Banne als Kriegsbrauch. Um sich der Hilfe Jahves zu versichern, bannt man eine Stadt, die es auf den Sturm ankommen lässt. Mensch und Vieh wird getötet, die Stadt mit ihrer Habe niedergebrannt Dt 13 16ff. Es war dies wahrscheinlich zunächst eine Vorsichtsmassregel, bestimmt, die Möglichkeit profaner Verwendung abzuschneiden Jos 6 17 ff. 24 26. Doch verbindet sich unter Umständen damit noch der andere Gedanke, dass Jahve durch die Vertilgung seiner Feinde einen positiven Genuss erfährt und an ihnen seinen Grimm austobt I S 28 18. Und Dt 13 17 rückt das Vernichtete unter den Begriff des Opfers, indem es als כָּלִיל לַיהוה bezeichnet wird. Dies und die Bestimmung, dass metallene Geräte in den Schatz Jahves kommen, Jos 6 19 24, belegt den Zusammenhang des Kriegsbannes mit den unter 1 und 3 entwickelten Vorstellungen. Davids Verfahren mit Jebus lehrt übrigens, dass es nicht nötig war, eine sich bis zum Sturme wehrende Stadt zu bannen. Und Dt 20 13 bezeugt ein milderes Verfahren, bei dem bloss die Männer über die Klinge springen, während alles andere

als Beute verteilt wird. Der Bann wird bei Kriegen eingetreten sein, die in ganz besonderem Masse Kriege Jahves waren. Dann befahl es wohl ein Jahveorakel I S 15 1 ff. So erklärt sich die Vorschrift, die abtrünnige Stadt zu bannen Dt 13 13 ff. und die Anwendung auf aufrührerische Orte I S 22 II K 15 16. Wer den Bann verletzt, wird selbst חֵרֶם Jos 6 18 7 12. Wer Jahve ein Eigentum entzieht, tritt an dessen Stelle I K 20 42. Sich an einem חֵרֶם zu vergreifen, ist schwere Sünde I S 15 10 ff.

Die Einrichtung des Bannes teilt die Religion Israels mit den heidnischen Religionen der Semiten. Meša (Z. 11 f. 15 ff.) bannt Aṭarot dem Kemoš, Nebo dem Aštar-Kemoš. Vgl. auch Wellhausen, RAH [2] S. 112 ff.

3. Milderen Charakter als das aus der Wüste stammende הֶחֱרִים hat das *Weihen* הִקְדִּישׁ, vgl. § 49, 1 A. 2. Geweihtes ist קֹדֶשׁ, nicht קֹדֶשׁ קָדָשִׁים wie der חֵרֶם, vgl. § 49 2. Es darf nicht profaniert חִלֵּל, sondern nur zu kultischen und öffentlichen Zwecken benutzt werden, vgl. § 49, 3. Wer sich daran vergreift, versündigt sich Jer 2 3. Doch scheint es im Unterschied vom חֵרֶם lösbar und eine Verletzung seines Charakters sühnbar gewesen zu sein. Lv 27 14 ff. lässt vermuten, dass das הִקְדִּישׁ in vorexilischer Zeit eine sehr mannigfaltige Anwendung fand. Doch sind wir aus vorexilischen Quellen auch über diesen Brauch ganz ungenügend unterrichtet. Könige weihen im Kriege erbeutetes Metall II S 8 11 I K 7 51 15 15 18 II K 12 19. Zur Abwendung eines Fluches wird das vom Diebe zurückerstattete Silber geweiht Ri 17 3. Als Weihgeschenk begegnet uns zu Nob Goliaths Schwert I S 21 10.

## § 79. Das Opfer im alten Israel, seine Entstehung und Bedeutung.

1. Der Opferkult des alten Israel ist eine sehr komplizierte, aus verschiedenen Vorstellungen und Lebensgewohnheiten erwachsene, keineswegs aus einem Grundgedanken ableitbare Erscheinung. Er vereint Altes und Neues, Jahvistisches und Nichtjahvistisches. Die Opferriten richten sich zwar nach den Vorstellungen von der Natur der Götter, aber sie folgen der Entwicklung dieser nur langsam. Daher leben gerade im Opferbrauch alte Stadien der Religion neben jungen weiter. Auch beeinflussen sich die Kulte untereinander. In Israel setzt dieser Prozess ein mit der Einwanderung ins Land. Israels alte, aus verschiedenen Trieben erwachsene, Opfersitten verschmelzen mit solchen der Ureinwohner, die gleichfalls verschiedener Herkunft

waren. Schon der Uebergang zur Sesshaftigkeit und zum Ackerbau musste wie alle Lebensgewohnheiten so ganz besonders auch die Opfersitten umbilden. Die Opfer rücken unter den Gesichtspunkt Jahve gespendeter Geschenke, der Kult wird vom Ackerbau abhängig. Daneben betrachtet man das Opfer, hierin wohl alter Gewohnheit folgend, als Speisung Jahves (Blut, Opferrauch). Jedoch haben sich in einzelnen Bräuchen des uns in historischer Zeit begegnenden, auf dem Ackerbau ruhenden, Kultes und vor allem in den Sühne- und Weihopfern, Weisen erhalten, die in dem Glauben wurzeln, dass die Schlachtung des Opfertieres und die Ausschüttung seines Blutes am Altare oder auf dem heiligen Steine den Gott besänftigt und eine Verbindung zwischen ihm und den Opfernden, wie auch dieser untereinander, herstellt נִצְמַד Nu 25 3 5, die Opfernden in geheimnisvolle Berührung mit göttlichem Leben bringt, Beziehungen zu Jahve neu knüpft und zerrissene wieder herstellt (sühnt). Die Verbindung zwischen dem Menschen und dem Opfertier bewirkt die Handauflegung (סָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ) auf den Kopf des Opfertieres, die zwischen Opfertier und Jahve das Ausschütten des Blutes auf dem Stein (Altar), der als Körperlichkeit oder Wohnung des Gottes gedacht ist. So verbindet das Opfer Gott und Mensch. Da diese Vorstellungen im Opferwesen der heidnischen Araber wiederkehren, so sind sie für ein Erbteil aus der Wüste zu halten. Ihr hohes Alter und ihre allgemeine Verbreitung folgt aus den Ausdrücken זֶבַח § 80 und מִזְבֵּחַ § 57. Wie wenig jedoch diese Vorstellungen beim israelitischen Opfer der historischen Zeit durchgeschlagen haben, sieht man daraus, dass die Opfer, bei denen nur ein Ausschütten des Blutes stattfand, ohne dass sich sekundäre Riten angesetzt hatten, schliesslich ihren Opfercharakter verloren haben und zu Schlachtungen geworden sind, die ihren ursprünglichen kultischen Charakter nur dadurch verraten, dass ein bestimmter Schlachtritus verlangt wird. Ebenso daraus, dass ein Opfer für die Vorstellung erst dadurch diesen Charakter gewinnt, dass es Jahve durch die Flamme verzehrt Ri 6 21 13 20 I K 18 38.

1. Die Handauflegung bedeutet weder die Uebergabe des Tieres (manumissio), so gewöhnlich, was anzudeuten der Ritus ungeeignet, noch die Uebertragung der menschlichen Sünde oder Unreinheit auf das Tier (so Volz, ZAT 21, 93 ff.), wodurch es zum Opfer ungeeignet würde, vgl. unter 4 A. 1 und Bertholet zu Lv 1 4. Matthes, ZAT 23, 97—119. Ueber das Opferwesen der heidnischen Araber vgl. W. R. Smith a. a. O. S. 213 ff., deutsche Uebers. S. 162 ff.; Wellhausen, RAH² S. 112 ff. Da das Nomaden-



leben keine primäre Form des menschlichen Gesellschaftslebens ist, da die blutigen Opfer nur einen Teil der Opfer bilden, und da bei manchen Opferarten niemals ein Mahl stattgefunden hat, so lässt sich SMITHS Theorie nicht halten, dass bei den Semiten die Grundidee des Opfers die einer Gemeinschaft zwischen dem Gott und seinen Verehrern durch gemeinsame Teilnahme an dem Fleisch und Blut eines hl. Opfertieres sei. SMITH ist hier nur auf eine der vielen Wurzeln gestossen, aus denen auf Erden Opferbräuche erwachsen sind. Auch die alten Araber kennen den Göttern gebrachte Geschenke. Die Idee des Geschenkes und der Speisung macht einen altertümlicheren Eindruck als die der Kommunion durch Blut. Der Versuch von S. I. CURTISS a. a. O. S. 206—261 nachzuweisen, es habe der Gedanke schon der ursemitischen Religion angehört, dass das Blut des Opfertieres Erlass der Schuld bewirke, weil das Tier an Stelle des Schuldigen getötet wird, kann nicht als gelungen angesehen werden. Die Idee, dass das Opfertier an die Stelle des Menschen trete, ist ein im Verlauf der Geschichte Israels auftretendes Theologumenon, das das Menschenopfer entwurzeln soll Gn 22. Sonst kennt der Jahvismus nur Stellvertretung des Menschen für den Menschen. Ueber Dt 21 4, verkappte Blutrache, vgl. § 104 A.

2. Dass das alte Israel das Opfer vornehmlich als ein Geschenk betrachtet, zeigt sich 1) darin, dass מִנְחָה nicht nur die spezielle Benennung des Mehl- und Kuchenopfers, sondern auch der allgemeine Ausdruck für Opfer ist, es sei blutig oder unblutig, Gn 4 3ff. Nu 16 15 Ri 6 18 I S. 2 17 26 19 Jes 1 13 Mal 1 10f. 3 4. 2) in der Rolle, die das Opfer beim Gelübde spielt, § 77; 3) in den Ausdrücken נָתַן und הִגִּישׁ für „opfern"; 4) in dem Opfermateriale. Das Opfer von Flachs, Wolle Dt 18 4 Hos 2 7, der Zehnte stellen Geschenke vor, vgl. jedoch A. 3; 5) in der Vorschrift, nicht mit leeren Händen (רֵיקָם) vor Jahve zu erscheinen Ex 23 15 34 20 Dt 16 16. Man tut das so wenig, wie man bei einem Mächtigen ohne Geschenk vorspricht Gn 43 11 I S 10 27 I K 5 1, hat also auf Jahve die Formen des Verkehrs mit Menschen übertragen, die man sich günstig stimmen will. Auch die Verwendung des Opfers zum „Geruch der Beruhigung" (s. u. 2) setzt voraus, dass man es für eine Jahve angenehme Gabe hält.

3. Bei den von den Landeserzeugnissen gebrachten Opfern liegt die Idee der Gabe nicht rein vor Hos 2 7 11. Im Wachstum der Pflanzen wie in der tierischen Fruchtbarkeit erkennt man Wirkungen göttlichen Lebens. Daher verwendet man das Erste und Beste davon zu kultischen Zwecken. Man schenkt es Jahve oder seinen Dienern, oder verwendet es zu Opferschmäusen. Noch ein anderer Gedanke kann solchen Brauch erzeugen. Durch eine Abgabe an den Gott weiht man das GANZE, macht den dem Menschen verbleibenden Teil zu einem erlaubten und reinen Genuss. In solchen Gedanken wurzeln die Erstlingsopfer (Aparchen) von Tier und Pflanze, der Zehnte, die Hebe (§ 84).

4. Dass das Opfer auch, abgesehen von der Spende des Blutes, der eigentlichen Götterspeise, als Speisung Jahves gedacht ist, zeigt sich 1) im Opfermateriale, das fast durchweg in essbaren Dingen besteht (Brot, Mehl, Fleisch, Wein, Oel, Früchte); 2) in der Zugabe von Brot und Wein zum blutigen, von Salz zu allen Opfern Lv 2 13 Ez 43 24; 3) in der für Ophra bezeugten Gewohnheit, das Brandopfer gekocht der Flamme zu übergeben



Ri 6 19. Man verfährt wie bei der Zubereitung für menschlichen Genuss. Auch das נִתַּח erklärt sich daraus; 4) in Sagen, wie Gn 18 Ri 6 17 ff. 13 15 ff., in denen die Speisung des Engels und das Jahveopfer zusammenfällt und ein Blutritus nicht erwähnt wird; 5) darin, dass es Jahves Speise (לֶחֶם) genannt wird Lv 3 11 21 6 8 17 21 f. 22 25 Nu 28 24 Ez 44 7, vgl. Mal 1 7.

2. Die Verbrennung des Opferanteils Jahves ist eine Verfeinerung der Opfersitte, die möglicherweise erst nach der Einwanderung in Kanaan angenommen worden ist, da der Kult der alten Araber sie nicht kennt (§ 80, 1). Die Gabe wird in einen Zustand verwandelt, in dem sie von den aus רוּחַ §§ 31; 90 bestehenden Elohim angeeignet werden kann. Es ist falsch, ihren Grund darin zu finden, dass man die Götter im Himmel gesucht habe. Sofern der Opferduft Jahve freundlich stimmt, dient er לְרֵיחַ הַנִּיחוֹחַ „zum Geruch der Beruhigung" und לִרְצוֹן פּ׳ oder לְרָצוֹן לִפְ׳ לִפְנֵי יהוה, macht den Darbringer Jahve wohlgefällig. Hieraus, wie aus der Geschenknatur des Opfers, erklärt sich die Vorstellung, dass alle Opfer Jahve besänftigen und versöhnen I S 3 14 26 19. Doch könnte hier auch Uebertragung der Wirkung der blutigen Opfer auf die übrigen mitgewirkt haben. Gerade hier zeigt sich übrigens, dass die israelitischen Vorstellungen das Niveau heidnischer nicht übersteigen, vgl. Gn 8 21 f.

Das Verbrennen der Opfer oder Opferteile auf dem Altare heisst קִטֵּר oder הִקְטִיר, sie werden dadurch in Opferbrand, Opferduft (קְטֹרֶת) verwandelt. Der von der Punktuation statuierte Unterschied im Gebrauche von קִטֵּר und הִקְטִיר trifft nicht zu, vgl. Siegfried-Stade, Handwörterbuch.

3. Israel meint im Opfer einen allgemein menschlichen, von jeher geübten Brauch zu üben. Sein Opfer unterscheidet sich von dem anderer Völker nur durch das Objekt, dem es gilt, nicht nach Ursprung, Intention, Charakter, Material. Andere Völker opfern andern Göttern, Israel Jahve. Die Vorstellung, dass Geschenke den Willen der Götter lenken, ist in der alten Welt überall verbreitet, auch im Christentum rudimentär noch erhalten. Israels Opfer gilt einem unberechenbaren, in seinem Zorne schrecklichen Machtwesen, dessen Huld man wohltut, sich durch Gaben zu erwerben, nicht einem Gotte, der seine Sonne über Gerechte und Ungerechte scheinen lässt. Gerade beim Opfer zeigt sich der weite Abstand at. und nt. Vorstellungen. Erst im Judentum streift das Opfer seinen heidnischen Charakter etwas ab, indem es unter den Gesichtspunkt der Erfüllung des göttlichen Willens rückt. Israel aber weiss nichts davon, dass sein Opferbrauch eine ihm eigentümliche, durch Mose offenbarte In-



stitution sei. Die überwiegende Zahl der Opferhandlungen hat zur Voraussetzung das Gefühl der Rechtbeschaffenheit vor Jahve. In dem allgemeiner Sündhaftigkeit wurzelt keine. Sofern das Opfer sühnt, gilt es einer bestimmten Verfehlung, die die kultischen Beziehungen zu Jahve gestört hat, und hat die Ueberzeugung zur Voraussetzung, dass Jahve geneigt ist, diese wieder anknüpfen uud sich besänftigen zu lassen. Dem zürnenden Jahve wagt man auch mit einem Opfer nicht zu nahen, vgl. II S 24 17 ff. Daher ist die Stimmung des opfernden Israel, wenn wir von den zur Sühne und in Not gebrachten Opfern absehen, eine ausgelassen fröhliche. Für moralische Verfehlungen gibt es, falls man nicht Grund hat, sie nach § 36 auf Jahve zurückzuführen I S 26 19, keine Sühne durch Opfer, sondern nur die Bitte um Vergebung II S 12 13 ff.

Die christlichen Theologen sehen im Opfer gewöhnlich eine von Gott zur Beseitigung der Folgen der Sünde eingesetzte Institution. Durch die Sünde (bzw. die Sünde Adams) ist der Mensch dem Tode verfallen. Gott gestattet jedoch, dass in Stellvertretung ein Tier stirbt und so für den Menschen Sühne leistet. Durch den Ritus der Handauflegung überträgt der Mensch seine Sünde auf das Tier. Diese Theorie (satisfactio vicaria) schliesst sich insofern an Ezechiel und $P^g$ an, als für diese der Kult eine Sühneinstitut ist, ferner an $P^h$ Lv 17 11, der den Nachdruck auf das im Blute enthaltene Leben legt und dies als ein den Menschen gegebenes Sühnemittel ansieht, aber es ist dabei übersehen, dass es sich bei Ezechiel und $P^{gh}$ um Beseitigung kultischer Missbeschaffenheit und durchaus nicht um die moralischer handelt. Sie enthält die methodischen Fehler: 1) dass sie statt von historischen Tatsachen, von dogmatischen Voraussetzungen aus konstruiert, 2) dass sie mit der Idee der Satisfaktion, die höchstens bestimmte Opferarten zu erklären im stande ist, *das* Opfer erklären will. Hierdurch wie in allen Einzelheiten steht sie 3) in Widerspruch mit dem Glauben Israels. Der Israelit opfert kein mit Sünde beladenes Tier, sondern schickt ein solches höchstens dem Asasel in die Wüste. Er weiss weder etwas von einer Satisfaktion, noch davon, dass der Tod die Strafe der Sünde ist. Die Theorie von der satisfactio vicaria kann schon deshalb für Israel nicht zutreffen, weil sie von der Gerechtigkeit Gottes ausgeht, vgl. § 35, und einseitig an die blutigen Opfer denkt, während doch auch unblutige sühnen Lv 5 11.

4. Bei den Opfergaben hat man solche zu unterscheiden, die obligatorisch sind, weil sie Jahve gehören (קֳדָשִׁים), und solche, welche aus individuellem Antrieb gebracht werden, sei es, dass man sich durch ein Gelübde (§ 77) verpflichtet hat (נְדָרִים) oder nicht (נְדָבוֹת). Die נְדָרִים und נְדָבוֹת erwachsen aus den besonderen Antrieben des täglichen Lebens. Man wirbt um Jahves Huld; dankt für seine Hilfe, so oft man sich dazu getrieben fühlt. Die obligatorischen ergeben sich aus dem hergebrachten Kulte und



folgen dem Festkalender (§§ 86; 87) und damit dem Laufe der für das Gedeihen des Volkes notwendigen Naturerscheinungen. Sie sind bindende Volkssitte, in den andern dokumentiert sich die Frömmigkeit des Individuums.

1. Wenn der Priester bestimmte Opfergaben oder Teile solcher empfängt, so ist er an die Stelle seines Gottes getreten, falls das Priesterrecht nicht eine Besoldung vorstellt. Der Priester vikariert für den Gott überall da, wo der Ritus des Webens (הֵנִיף, תְּנוּפָה) vorgeschrieben ist. Der Priester bewegt die Gabe nach dem Altare zu und wieder zurück, um dies symbolisch anzudeuten, Benzinger, Archäol. S. 459.

2. Bei der geschilderten Sachlage hat eine historische Darstellung nur die Aufgabe, die vorhandenen Bräuche zu verzeichnen und auf die religiösen Gedanken, in denen sie wurzeln, zu prüfen. Die Nachrichten der alten Quellen über den Vollzug von Opfern lehren so gut wie der Befund im Gesetz, dass zu verschiedenen Zeiten am selben Ort, wie zur selben Zeit an verschiedenen Orten, verschiedene Bräuche bestanden haben. Doch sind die historischen Nachrichten zu spärlich, als dass wir einen Einblick in den Werdeprozess gewinnen könnten. Die Vorschriften des Gesetzes stellen eine Auslese aus der wild gewachsenen Mannigfaltigkeit vor. In dem hierbei hergestellten System hat vermutlich einzelnes neue Bedeutung und weitere Anwendung erhalten. Es wäre aber ein Irrtum, Bräuche, die uns erst im jüngeren System begegnen, um deswillen für jung zu halten. Die Systematik arbeitet mit dem Materiale alten Brauchs. Weiter sind Kultbräuche, die keine Aufnahme in das im Pentateuche vorliegende offizielle System gefunden haben, damit nicht beseitigt gewesen. Sie haben ihr eigenes Leben weiter geführt und zum Teil später die Anerkennung gewonnen, dass sie zur offiziellen Religion gehören, so die Wasserlibation, das Fasten, die Hüftader. Doch sind wir über diese Dinge sehr schlecht unterrichtet.

## § 80. Schlachtopfer, Friedensopfer, Brandopfer.

1. Die alte Beduinensitte, Herdentiere nur zum Zwecke eines Opfers zu schlachten, jede Schlachtung als ein Opfer zu betrachten und sie über dem heiligen Steine zu vollziehen (§§ 55; 57), hat sich in Israel, wie der I S 14 34 f. erzählte Vorfall beweist, bis in die historische Zeit erhalten. Hieraus erklärt sich, a) dass als Material mit der einzigen unter 3 besprochenen Ausnahme nur Haustiere erscheinen. Doch hat vielleicht dazu beigetragen, dass Nomaden selten anderes Fleisch als das von Herdentieren essen Doughty I 452; b) der Gebrauch von זָבַח, זֶבַח, מִזְבֵּחַ in der Bedeutung *opfern, Opfer, Altar*. Es hat sich jedoch aus dem § 69, A. 4 erörterten Grunde die Sitte entwickelt, es beim Ausschütten des Blutes nicht bewenden zu lassen, sondern das Fett חֵלֶב der Eingeweidenhöhle auf dem Altare zu verbrennen, während das übrige Fleisch zum Opfermahle dient. Nur, wenn dies alles ge-

schieht, liegt für die Anschauungen der historischen Zeit ein volles Opfer vor. Das „Schlachten" behält zwar seinen kultischen Charakter, aber von ihm zweigt sich damit das Schlachtopfer ab. Für beides freilich hat die Sprache nur den einen Ausdruck זֶבַח. Erzählungen wie Gn 18 I S 28 zeigen, dass man sich mit dem ersten begnügte, wenn ein Gast rasch bewirtet werden sollte. Im Ritus des Passahlammes hat die alte Sitte, für die Schlachten und Opfern in eins fällt, ihren bleibenden Niederschlag gefunden. Beim förmlichen Schlachtopfer folgt dem Schlachten ein Opferschmaus an heiliger Stätte. Ohne Schmaus aber kein Schlachten, da man für gewöhnlich kein Fleisch geniesst. Der Schmaus hat Opfercharakter: nur der Reine geniesst Fleisch geschlachteter Tiere I S 20 26 (anders bei der Jagdbeute Dt 12 16 22).

1. Das Schlachtopfer ist das übliche, beim Besuche einer Kultstätte gebrachte Opfer. זֶבַח הַיָּמִים ist das Opfer, das *alljährlich* eine Familie oder Sippe an der Kultstätte vereint I S 1 21 2 19 20 6 29. Eine Ortschaft feiert ein זֶבַח I S 9 13. Es ist Gegenstand eines Gelübdes II S 15 12 und vertritt die Stelle unserer Schmäuse I K 1 9. In seiner alten Bedeutung als Verbrüderungsopfer begegnet es uns Gn 31 54. Die alte Sitte, freudige Ereignisse durch ein זֶבַח an der Kultstätte zu feiern, wurde durch die Reform Josias durchschnitten, vgl. § 121. Ezechiel erwähnt es noch 40 41 LXX 44 11 46 24. In P fällt es mit den aus derselben Wurzel erwachsenen Schelamimopfern (s. u. 2) zusammen.

2. Nur eine einzige alte Erzählung I S 2 13ff. gibt uns über den Vollzug eines זֶבַח an der Kultstätte Aufschluss. Danach schlachtet der Laie, was ja noch heutzutage jeder Nomade kann, Doughty I 452. Ueber eine besondere Manipulation mit dem Blut schweigt der Bericht. Dann wird das Tier vom Laien zerstückt, es kommt das Fett in die Opferflamme, das zerwirkte Fleisch in den Kessel. Ein Stück des gekochten Fleisches mit der Gabel aus dem Kessel zu ziehen, ist Vorrecht der Priester zu Silo, und die Söhne Elis versündigen sich, indem sie vor der Verbrennung des Fettes rohes Fleisch verlangen. Dt 18 3 fordert als Priesterrecht den Bug, die Kinnbacken, den Magen. Da uns Wild als Schlachtopfer nicht begegnet, so ist nicht wahrscheinlich, dass die Sitte, der Jagdbeute die Kehle zu durchschneiden und das Blut zur Erde rinnen zu lassen, ursprünglich auf ein Jahveopfer zielte. Die Scheu vor Blutgenuss (§ 69 A. 4) mag sie veranlasst haben.

2. Eine feierlichere Abart des Schlachtopfers stellen vor die שְׁלָמִים II S 6 17 oder זְבָחִים שְׁלָמִים Ex 24 5 I S 11 15 (שֶׁלֶם sg. nur Am 5 22f. und שַׁלְמֵי z. l.), so genannt, weil durch sie ein Bund (vgl. הִשְׁלִים) und damit friedliche (שָׁלוֹם) Beziehung zu Jahve hergestellt wird. Daher die Verwendung beim Bundschluss und die Besprengung des Altares und der Bundschliessenden mit dem Opferblute Ex 24 6ff. (vgl. Dt 27 7). Die Friedensopfer finden



bei feierlicheren Anlässen statt, bei Sauls Wahl zum König I S 11 15, beim Transport der Lade in die Davidsburg II S 6 17f., bei der Opferfeier nach Guss des goldenen Kalbes Ex 32 6 (8), als königliches Opfer II K 16 13. Daher werden sie gewöhnlich mit Brandopfern zusammen genannt. Wie bei den Schlachtopfern dient bei ihnen die Hauptmasse des Fleisches zu einem Schmause. Ueber den Unterschied von diesen und den Vollzug der שְׁלָמִים sind wir, abgesehen von Ex 24 6ff., nicht unterrichtet.

1. Viele der Stellen, die Friedensopfer erwähnen, sind überhaupt jungen, nachdeuteronomischen Ursprungs, so I S 10 8 13 9 I K 3 15 Ri 20 26 21 4. P fordert beim Friedensopfer für den Altar das Fett der Eingeweidehöhle, die Nieren mit ihrem Fett, das „Ueberhangende“ an der Leber, und vom Schaf den Fettschwanz, der nach I S 9 24 (lies הָאַלְיָה statt הֶעָלֶיהָ) nicht in die Flamme kam. Priesterrecht ist nach Lv 7 34 Webebrust und Hebekeule. Inwiefern dies, die Bestimmungen über Beigabe von Mehl- und Kuchenopfern und das Essen des Fleisches in bestimmter Frist Lv 7 11ff. Nu 15 3ff., sich mit der alten Praxis decken, ist bei dem Schweigen der alten Quellen nicht zu sagen.

2. Der Blutritus wird noch von den heutigen Beduinen angewandt, um sich zu den Geistern eines Ortes in freundliche Beziehung zu setzen, z. B. bei Neubauten, Ueberwachung eines Feldes, Eröffnung eines Brunnens usw., vgl. Doughty I 136, II 100; Curtiss S. 206ff.

3. Das Brandopfer (עֹלָה, כָּלִיל) unterscheidet sich vom Schlachtopfer und Friedensopfer dadurch, dass vom geopferten Tier nichts zu einem Schmause verwandt, vielmehr das zerwirkte Tier der Altarflamme übergeben wird. Zu Ophra geschah das in ältester Zeit nach Ri 6 20f., nachdem es vorher gekocht worden war, während sonst in historischer Zeit die einzelnen Teile roh in die Flamme kamen. Priesterrecht ist die Haut Lv 7 8.

Das Brandopfer begegnet uns in den alten Quellen a) bei besonders feierlichen Anlässen, bei denen es wahrscheinlich nicht als angezeigt galt, dass der Opfernde mitgeniesse Ri 6 19 13 19 I S 6 14; b) bei grossen Opferfesten neben Friedensopern II S 6f 17f. 24 25. Vielleicht tritt hier die Entstehung dieser Opferart zu Tage: man wählt aus einer grösseren Anzahl von Tieren eins oder mehrere aus, die Jahve allein zu gute kommen; c) zu Ahas' Zeit als ein Opfer, das jeden Morgen im salomonischen Tempel stattfand עֹלַת הַבֹּקֶר II K 16 15f. Hieran hat sich die Entwicklung des jüdischen Vormittagsgottesdienstes angeschlossen. Zum Brandopfer dienen nicht nur vierfüssige Haus- und Herdentiere, sondern nach P[h] auch junge Tauben (גּוֹזָל, בְּנֵי יוֹנָה; die יוֹנָה ist nach Jer 48 28 Hos 7 11 HL 2 14 — anders Jes 60 8 — wilder Vogel) und Turteltauben (תּוֹר, diese wohl immer wild) Lv 1 14ff. 5 7ff. Da die Taube bei heidnischen Semiten als hl. Vogel vorkommt, ist das Taubenopfer wohl kein ursprünglicher jahvistischer Brauch. Das Menschenopfer (§ 85) ist selbstverständlich Brandopfer. Der Name עֹלָה scheint ursprünglich generelle Bezeichnung alles dessen gewesen zu sein, was man auf den Altar hinauf-

steigen lässt הָעֲלָה, und dann auf das Brandopfer beschränkt worden zu sein, dessen ursprünglicher Name כָּלִיל in Zusammenhang damit obsolet wurde I S 7 9 Dt 33 10 (vom Banne 13 17). So hiess es, weil es völlig verbrannt wurde.

## § 81. Die Anwendung der blutigen Opfer zur Weihe und Sühne (Chaṭṭât und Ascham).

1. Das חַטָּאת genannte Opfer, gewöhnlich „Sündopfer“ übersetzt, ist ein modifiziertes Friedensopfer. Das Blut des Tieres wird an den Altar gesprengt oder an seine Hörner (§ 57, A. 1) gestrichen. In die Flamme kommen dieselben Teile wie beim Friedensopfer. Den Rest des Fleisches verzehrt entweder der Priester, oder er wird, falls das Opfer für diesen mitgilt, ausserhalb des Heiligtums verbrannt. Das Entscheidende ist das Verbringen des Blutes an den Altar: hierdurch wird dieser und der Opfernde mit Jahve verknüpft. Dieses Opfer verrichtet somit in spezifischer Weise, was letztlich jedes Schlacht- und Friedensopfer auch tut. Das Chaṭṭâtopfer hat eine doppelte Anwendung. Es dient a) zur Weihe, b) zur Sühne, d. h. zur Beseitigung der Folgen einer kultischen Verfehlung. Beides wurzelt im selben Gedanken. Bei der Weihe wird eine noch nicht bestehende Verbindung mit Jahve hergestellt, eine Person oder Sache mit Jahves heiligem Leben in Berührung gebracht, sie wird dadurch selber heilig oder geweiht, und ihr profaner Charakter wird getilgt. Bei der Sühne wird eine zerrissene Verbindung neu geknüpft, verloren gegangener heiliger Charakter wieder gewonnen, eine vorgekommene Verunreinigung beseitigt. So entwickelt sich aus der Idee der Weihe die der Sühne. Benannt wird dieses Opfer freilich nach den negativen Wirkungen, sofern es חִטֵּא (privativ) = טִהַר (Ez 43 26) profanen Charakter und kultische Missfälligkeit beseitigt. Doch übt es zugleich die positive Wirkung, dass es קִדֵּשׁ, heiligen Charakter überträgt Lv 8 15 (§ 49). Zur Sühne dient es nur bei solchen kultischen Verfehlungen, die unbewusst, aus Unwissenheit oder Unachtsamkeit, begangen worden sind, es wird מֵאִישׁ שֹׁגֶה וּמִפֶּתִי gebracht Ez 45 20. Auf bewusste Verletzungen kultischer Rechtbeschaffenheit bezieht es sich nicht, noch weniger auf moralische Vergehungen.

Es ist fraglich, ob man in historischer Zeit die dem Chaṭṭâtopfer zu Grunde liegende Idee noch empfunden hat. Wahrscheinlich trat die Idee der Uebertragung hl. Charakters (§ 49, 3) durch das Medium des Blutes in den Vordergrund. Ueber analoge Blutriten der heutigen Beduinen vgl.



Doughty I 452; Curtiss S. 206ff. (s. jedoch § 79, 1 A. 1). Ein Hindernis richtiger Einsicht in das Wesen des Chaṭṭâtopfers ist gewesen, dass man falsch mit „Sündopfer", statt mit „Sühne- und Weihopfer" übersetzt. Die vielen verfehlten Hypothesen und Kontroversen christlicher Theologen über die Sühne und das Chaṭṭâtopfer im besonderen sind hier nicht aufzuzählen. Sie kommen daher, dass man 1) sich nicht klar darüber geworden ist, worauf sich dieses Opfer bezieht; 2) dass man statt von den Riten gewöhnlich von dem Ausdrucke כִּפֶּר ausgegangen ist. Eine Aufzählung dieser Hypothesen s. bei Dillmann-Ryssel zu Lv 4 5 und Schmoller, Stud. Krit. 1891, S. 205. Schmoller verfehlt die richtige Deutung, indem er dem Chaṭṭâtopfer nur die negative Bedeutung einer Reinigungszeremonie gibt. Wo nur an eine Reinigung gedacht wird, finden sich andere Riten, vgl. Ex 29, 4 und § 70. Die Weihung kann als die Reinigung eo ipso mitbewirkend gedacht werden, das Gegenteil ist nicht möglich, vgl. auch unter 2.

2. Ueber die Fälle, in denen für Menschen wie zur Weihe von Gegenständen ein Chaṭṭâtopfer gebracht wurde, schweigen die vorexilischen Quellen vollständig. Die Wiederweihe eines durch eine Leiche verunreinigt gewesenen (§ 68, 1) Priesters bewirkt es nach Ez 44 27. Das wird alte Sitte sein. Es wird daher wahrscheinlich auch zur Weihe eines Priesters gebracht worden sein. Nach § 62, 1 ist das auch aus Ex 29 20ff. zu schliessen, zumal wir beim Reinigungsopfer des reingewordenen Aussätzigen Lv 14 14ff. gleiche Riten finden. Ebenso ist zu vermuten, dass es schon vor alters in den Fällen gebracht worden ist, in denen es das spätere Ritual Lv 5 15 für von schwerer Unreinheit Befreite fordert. Dass es zur Weihe kultischer Gegenstände gedient hat, folgt aus Ezechiels Vorschriften über die Einweihung des Altares des neuen Tempels Ez 43 13ff. und über die von ihm verlangten Tempelweihfeste 45 18ff.

Der Tempel wird durch ein 7tägiges Fest geweiht, am 1. Tage wird 1 Farre, an den 6 folgenden je 1 Bock als Chaṭṭât geopfert. Wenn Ez ferner zwei Tempelweihfeste (am 1. des 1. und am 1. des 7. Monats) fordert, an denen das Heiligtum durch das Blut eines als Chaṭṭât geopferten Farren, das an den Altar und an die Türpfosten des Tempels und die des inneren Vorhofes gestrichen wird, von den etwa ihm zugestossenen Befleckungen gereinigt wird, und wenn er für die Tage des Oster- und Herbstfestes den Festopfern zu dem gleichen Zwecke das Sündopfer eines Bockes hinzufügt, so dürfte sich auch das an älteres Herkommen anschliessen. Inwiefern das Detail des P mit seiner Unterscheidung von persönlichen und Gemeindesündopfern und seinen Bestimmungen über die zu verwendenden Tiere dies tut, ist nicht zu sagen. Nach Hos 4 8 ist das Chaṭṭâtopfer ein Subsistenzmittel der Priester, und nach II K 12 17 gehört כֶּסֶף הַטָּאת dem Priester. Vielleicht war es zu Jerusalem möglich, sich durch Zahlung einer Summe Geldes von der Verpflichtung, ein Chaṭṭâtopfer zu bringen, loszukaufen. Möglicherweise stellten die Priester für dieses Geld das Opfertier. Nicht



jedoch darf aus II K 12 17 geschlossen werden, dass das Chaṭṭâtopfer aus Strafgeldern entstanden sei. Die Naturalleistung ist auch hier das primäre, die Geldzahlung sekundär und eine Ablösung. כֶּסֶף חַטָּאת ist Silber für ein Chaṭṭâtopfer.

3. P unterscheidet Sündopfer höheren und niederen Grades, je nachdem das Blut ins Heiligtum oder bloss an den Brandopferaltar gebracht wird. Das Fleisch dieser wird von den Priestern verzehrt, während das Fleisch jener ausserhalb des Lagers verbrannt wird. Es schliesst das, soweit dieses verschiedene Verfahren mit dem Fleisch in Betracht kommt, an vorexilischen Brauch an. Dass die Priester Sündopfer verzehren, beweist Hos 4 8. Ezechiel aber fordert, dass das Fleisch der bei der Altarweihe geopferten Sündopfer an einem dazu bestimmten Platze des Tempelbereichs verbrannt werde Ez 43 21 f. Dagegen schreibt er 44 29 vor, dass die Priester das Sündopferfleisch verzehren, und sorgt für Küchen, in denen sie es kochen 46 20, und für Zellen, in denen sie es essen 42 13.

Das Essen wie das Verbrennen bezweckt das gleiche: das Fleisch soll vor Profanierung bewahrt werden. Man verbrennt das Fleisch solcher Opfer, die für die Priester mit gelten, denn es würde sich nicht schicken, dass diese von einem solchen einen Vorteil haben. Ursprünglich wird man das Fleisch wie bei der Bundschliessung (Gn 15) liegen gelassen haben. Auch über die Gründe, weshalb das Sündopferfleisch teils gegessen, teils verbrannt wird, sind viele unmögliche Hypothesen aufgestellt worden. Bei der weitverbreiteten Vorstellung, die Unreinheit sei auf das Fleisch übergegangen, ist nicht daran gedacht, a) dass dies zunächst vom Blute gelten würde, das doch auf den Altar kommt; b) dass das Fleisch für die Späteren hochheilig ist. Wenn bei einem ganz Armen eine Mincha die Stelle eines Chaṭṭâtopfers vertreten kann (§ 82), so erklärt das sich daraus, dass nach ursprünglicher Auffassung alle Opfer Beziehungen zu Gott herstellen und ihn als Gabe versöhnlich stimmen, also sühnen.

4. Ez 43 26 45 20 lehrt, dass für Ezechiel כִּפֶּר, חִטֵּא, טִהַר Synonyme sind. Daraus folgt, dass sich schon in vorexilischer Zeit die Vorstellung, dass ein Chaṭṭâtopfer neue Beziehungen zu Jahve knüpft und zerrissene erneuert und so weiht und sühnt, mit der andern, umfassenderen verknüpft hat, dass man durch eine Gabe oder kultische Manipulationen entweder Jahves Antlitz oder die Sachen wie Schmutz aufliegende Schuld bedecken kann, so dass sie Jahve nicht sieht. Diese knüpft sich an Ableitungen der √כפר. Dagegen ist es fraglich, ob die in $P^h$ durchweg vollzogene Kombinierung des Chaṭṭâtopfers mit der Vorstellung, dass ein Jahve verbranntes Opfer besänftigend wirkt (רֵיחַ הַנִּיחֹחַ, § 79, 2) vorexilisch ist.



Es herrscht kein Einverständnis darüber, welche Vorstellungen dem Sprachgebrauche bei den Ableitungen der √כפר zu Grunde liegen. Während die meisten von der im Arabischen vorliegenden Grundbedeutung *bedecken* (vgl. den Sprachgebrauch von כָּפָה) ausgehen (Dillmann, At. Th. S. 467 A. 1: *beschmieren, schützend decken*), gehen W. R. Smith, AT S. 360 A. 1, P. Haupt, JBL 1900, S. 61 von der Grundbedeutung *wegwischen, reinwischen* aus (vgl. מָחָה). Für die erstere Auffassung spricht, dass Gn 32 21 in der Redensart כִּפֶּר פְּנֵי פ' בְּמִנְחָה noch das Bild zu Tage tritt, in dem der Sprachgebrauch wurzelt (vgl. auch כְּסוּת עֵינַיִם 20 16). Danach dürfte die älteste Vorstellung gewesen sein, dass man Jahves Antlitz zudeckt, bewirkt, dass er הִסְתִּיר פָּנָיו oder הֶעְלִים עֵינָיו und daher das Vorgefallene nicht sieht. Dagegen liegt die Vorstellung vor, dass die verunreinigte Sache bedeckt wird, wenn כִּפֶּר *c. acc.* der Sache *„entsühnen"* (vom Priester) heisst (hier könnte freilich die Konstruktion von חִטֵּא eingewirkt haben), wenn es von Gott in der Bedeutung *„die Sünde vergeben"* gebraucht wird, vgl. namentlich das *Pu.* als *Pass.*, und wenn הִתְכַּפֵּר *sich sühnen lassen*, נִכְפַּר *gesühnt werden* heisst. Der Sprachgebrauch ist dadurch ein sehr mannigfaltiger geworden, dass *Pi.* nicht nur als *Pi.* der Wurzel, sondern als Denominatum von כֹּפֶר *Sühnmittel* gebraucht wird und dann *Sühne bewirken* (vom Laien wie von dem verzeihenden Gotte), *Sühnegebräuche vollziehen* (vom Priester) bedeutet. In der letzten Bedeutung ist כִּפֶּר P geläufig. Dass der Gebrauch des *Pi.* als Denominatum auch vorexilisch ist, lehren II S 21 3 und Ez 45 15. Zur Literatur über כִּפֶּר s. u. 1 A.

5. In alter Zeit besteht der Glaube, dass man Verletzungen der Heiligkeit Jahves durch ein die Verschuldung anerkennendes Geschenk (Busse, אָשָׁם) gut machen kann. Die Philister, welche die Lade und damit Jahve wider seinen Willen in ihr Land geschleppt haben und infolgedessen unter seinem Zorne leiden, geben die Lade frei und als אָשָׁם fünf goldene Mäuse (nach dem Parallelbericht Pestbeulen) mit I S 6 3 ff. Ursprünglich wird es sich bei der Gabe eines אָשָׁם um unwissentliche Aneignung oder Benutzung heiliger Gegenstände durch Laien gehandelt haben. Hierdurch veruntreut man Jahve etwas (מָעַל מַעַל בַּיהוָה). Wird man sich dessen bewusst, so wehrt man üble Folgen durch Restitution des Entzogenen ab (הֵשִׁיב אָשָׁם). Nach II K 12 17 ist כֶּסֶף אָשָׁם eine Einnahme der Priester. Ez 40 39 42 13 44 29 46 20 erwähnt neben dem Chaṭṭâtopfer das Aschamopfer. Nach den beiden letzten Stellen fällt das Aschamopferfleisch den Priestern zu. Man sieht daraus, dass das Aschamopfer schon damals in allem Wesentlichen wie in P ein mit einer Ersatzleistung verbundenes Sühnopfer, wenn man will, Chaṭṭâtopfer, gewesen ist.

Am deutlichsten liegt der ursprüngliche Charakter des Aschamopfers in P[h] Lv 5 15 f. vor. Das Entzogene קֹדֶשׁ wird mit $^1/_5$ Aufschlag restituiert

und ein Widder geopfert. Das wird schon in vorexilischer Zeit so gewesen sein. Das Opfer dient demselben Zwecke wie das חַטָּאת. Der Genuss eines קֹדֶשׁ durch einen Laien verunreinigt den Kult und bringt den Laien in gefährliche Berührung mit göttlichem Leben.

## § 82. Das Speiseopfer (Mehl- und Brotopfer).

Das Mehl- und Brotopfer, das einen kanaanitischen Einschlag in der Opferpraxis Israels bildet, findet sich in den folgenden Formen: 1) *Die Schaubrote* לֶחֶם הַפָּנִים, so genannt, weil sie לִפְנֵי יְהוָה vor Jahves Angesicht stehen, bezeugt für das Heiligtum zu Nob I S 21 7 und den Tempel auf Zion, in dessen Vorderraum es auf einem vor der Tür des Hinterraumes stehenden Altare von Cedernholz aufgesetzt wurde I K 6 20 f., den Ezechiel (41 22) und die Späteren שֻׁלְחָן nennen. Der Brauch entstammte wohl dem Kult der Lade. Dass die Brote nicht verbrannt werden, sondern den Priestern zufallen, bezeugt das hohe Alter des Brauchs. 2. Vom Schaubrotopfer unterscheiden sich die übrigen Mehl- und Brotopfer dadurch, dass von ihnen der Priester eine Hand voll nimmt קָמַץ und als אַזְכָּרָה (der Sinn dieses Wortes ist völlig dunkel) auf dem Altare verbrennt, während ihm der Rest zufällt (vgl. aber die A.).

P teilt die Mehl- und Brotopfer, die er im Anschluss an den Jerusalemer Sprachgebrauch II K 16 15 מִנְחָה nennt, in zwei Klassen: a) die trockene מִנְחָה חֲרֵבָה Lv 7 10, d. h. die ohne Oelzugabe geopferte. Diese hat nur für zwei Fälle Aufnahme in die gesetzliche Systematik gefunden: α) die von einem Armen statt eines Chaṭṭâtopfers zu opfernde Mincha 1/10 Epha Feinmehl Lv 5 11 und β) die beim Ordale des des Ehebruchs verdächtigen Weibes gebrachte מִנְחַת הַקְּנָאֹת Nu 5 11 ff., 1/10 Epha Gerstenschrot, dargebracht als מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן d. h. um die Schuld des Weibes bei Jahve einzuklagen. Diese trockene Mincha wird die ursprüngliche Opfersitte gewesen sein. Der Fall unter β ist uralt. α dürfte auf junger Spekulation beruhen, die auch dem Aermsten eine חַטָּאת ermöglichen will. Dagegen stellt b) die מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן des P die Verschmelzung des Mehlopfers mit der Oellibation vor. Nach § 83 stehen beide noch bei Ezechiel nebeneinander. Die Verschmelzung der trockenen Mincha mit dem Oelopfer war vielleicht die Folge davon, dass die Weinlibation Aufnahme in den Kult fand. P unterscheidet α) die מִנְחַת בִּכּוּרִים Lv 2 14, d. h. das Opfer gerösteter Aehren oder zerriebener Körner, wohl die primitivste Form des Speiseopfers β) gebackene Kuchen, wie sie entweder auf der Pfanne מַחֲבַת oder im Kochtopf מַרְחֶשֶׁת oder im Backtopf מַאֲפֵה תַנּוּר gebacken werden. Er verlangt, dass ungesäuerte Brote gebacken werden, und lässt Gesäuertes oder mit Honig Gebackenes nur als Abgabe an den Priester קָרְבַּן רֵאשִׁית, nicht aber für den Altar zu Lv 2 12. Doch wissen wir aus Am 4 5, dass



Eifrige תּוֹדָה auch vom חָמֵץ opferten, vgl. auch I S 10 8. Es ist wahrscheinlich, dass P hier nur alte Gewohnheiten in ein System eingeordnet hat. γ) Das Mehlopfer. P verlangt Feinmehl סֹלֶת, während man in alter Zeit Schrot קֶמַח nahm Ri 6 19 I S 1 24. Vermutlich war die im Jerusalemer Tempel jeden Abend dargebrachte מִנְחַת הָעֶרֶב II K 16 15 eine Mehlmincha. Die von P verlangte Zugabe von Weihrauch לְבוֹנָה zur Mincha wird in alten Quellen nirgends erwähnt und ist wahrscheinlich junge Weiterbildung. Ob die Zugabe von Salz Lv 2 13 alt ist, lässt sich nicht sagen. Dass die von einem Priester für sich selbst dargebrachte Mincha ganz verbrannt wird, erklärt sich aus dem § 81, 3 angegebenen Grunde.

## § 83. Die Blutriten und Libationen (Trankopfer).

Unter den mit dem Vollzug der §§ 79—81 beschriebenen Opfer verbundenen Riten sind uns eine Anzahl begegnet, die ursprünglich selbständigen Opfercharakter gehabt haben werden: das Ausschütten (יָצַק Lv 8 15 etc. oder שָׁפַךְ Ex 29 12 etc.) des Blutes am (אֶל יְסוֹד) Altare (— das Ausschütten der Brühe gekochter Opfer Ri 6 20 —), das Sprengen (זָרַק עַל) des Blutes an den Altar bei Schlachtopfer, Friedensopfer, Brandopfer II K 16 13 15 oder auf Menschen und ihre Kleider Ex 24 8 29 20, das Bringen (נָתַן עַל) von Blut an die Hörner des Altares Ex 29 12 etc. (Ueber den Ritus des Blutstreichens beim Passah s. § 87.) In der Libation (נָסַךְ נֶסֶךְ) oder dem Trankopfer hat ein solcher Ritus seine Selbständigkeit bewahrt. Die Weinlibation, erst im Lande in den Kult Jahves aufgenommen, § 20, 4 A. 3 hat einen festen Platz im täglichen Gottesdienste des Judentums erhalten Ex 29 40. Da Ezechiel die Verwendung von Wein im Kulte nicht kennt, wird er mit der Libation 45 17 eine Oellibation (vgl. v. 14) meinen und mit dem Oelopfer v. 24 eine noch neben der Mincha stehende Oellibation (§ 82 A.). Als selbständiges Opfer tritt uns das Oelopfer (יָצַק עַל־רֹאשׁ) bei Errichtung der Mazzebe von Bethel Gn 28 18 entgegen. Wenn der Oelguss den Stein weiht und den Kult zu Bethel inauguriert, so wird er diesem als regelrechte Opferhandlung angehört haben. Er meint ursprünglich eine Speisung des im Steine hausenden Geistes. Ob der Oelguss auch im Kulte anderer heiliger Steine vorkam, ist unbekannt. Ueber die Königsweihe vgl. § 21, 2.

Auch die Oellibation wird im Lande angenommen worden sein. Die Wasserlibation, von der sich I S 7 6 (hier neben Fasten als Sühneritus) II S 23 16 Spuren zeigen, hat im Gesetz keinen Platz erhalten. Dafür, dass die Oellibation als Speisung gemeint ist, spricht Ritus und Material wie das Vor-

kommen der Wein- und Wasserlibation im Totenkult der Araber, WELLHAUSEN, RAH[2] S. 182 f. Die Wasserlibation hat sich als volkstümlicher Brauch erhalten. Sie taucht wieder auf in der nachexilischen Feier des Laubhüttenfestes.

## § 84. Die Erstgeburten, Erstlinge, Zehnten und Hebopfer.

1. Ueber die religiösen Gedanken, aus denen die hier zu besprechenden Abgaben (קֳדָשִׁים) erwachsen sind, vgl. § 79, 1 A. 3. Schon in der Wüste wird Israel die Erstgeburten seiner Schafe und Ziegen geopfert haben. Im Lande hat man den Brauch, soweit es möglich war, auf die beiden häufigsten Haustiere Rind und Esel übertragen, d. h. die Erstgeburt des Rinds ebenfalls geopfert, der des Esels das Genick gebrochen, um sie profanem Gebrauch zu entziehen, oder sie durch ein zu opferndes Lamm ausgelöst Ex 34 20. Dagegen hat sich nach § 20, 6 der Brauch der vegetabilischen Aparchen erst im Lande gebildet. In den einzelnen Landschaften mögen sich verschiedene, einander vertretende Gewohnheiten und damit auch verschiedene *termini technici* gebildet haben. Die gesetzliche Entwicklung hat, was davon vorhanden war, registriert und, soweit es möglich war, in ein System gebracht. So entstand, was uns jetzt über die Erstgeburten, die Erstlinge, den Zehnten und das Hebopfer vorliegt und in P Abgaben an die Priester bedeutet.

2. Die Erstgeburten (בְּכֹרוֹת). Gemeint sind nach Dt 15 19, vgl. Ex 34 19, die männlichen Erstgeborenen von Schafen, Ziegen und Rindern. Sie sind „heilig“ (קַדֶּשׁ־לִי Ex 13 2, תַּקְדִּישׁ Dt 15 19) und dürfen deshalb nicht zu profanen Zwecken gebraucht werden. Nach Dt 12 17 15 19 f. sind sie zu Schlachtopfern verwandt worden. Ueber das vielleicht damit zusammenhängende Passah vgl. § 87. Der Satz כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם לִי Ex 34 19 R (§ 100, 2 A.) scheint die Erstgeburten aller Tiere, und zwar auch die weiblichen, für Jahve zu reklamieren, während der Brauch überall auf die männlichen Erstgeburten von Schaf, Ziege und Rind eingeschränkt ist, und auch beim Esel nur männliche Erstgeburten getötet oder eingelöst werden. Vermuten könnte man, dass in alter Zeit der Brauch geschwankt hat, oder dass man die weiblichen Erstgeburten bloss profanem Gebrauch entzogen hat. Vielleicht steckt in dem Verbot, mit der Erstgeburt des Rinds zu arbeiten und die des Kleinviehs zu scheren Dt 15 19[b], eine Spur davon. Wie die Geschichte des Kultes, die Wertschätzung und das Recht des Erstgeborenen Dt 21 15—17 beweisen, war die Vorstellung, dass auch die mensch-



lichen Erstgeborenen Jahve gehören, dem alten Israel fremd, über ihre Provenienz vgl. § 116, 4. Es ist daher zu vermuten, dass der Satz: כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם לִי in einer Zeit gebildet wurde, in der Israel nur צֹאן besass, und dass man dabei nur an dieses dachte.

3. Die nächste Analogie zum Opfer der Erstgeburt bildet die „Vorhaut“ (עָרְלָה) der Obstbäume Lv 19 23f. (vgl. Smith, RS[2] S. 63, deutsche Uebers. S. 188). Drei Jahre lang dürfen die Früchte eines neugesetzten Baumes nicht genossen werden, im vierten sind sie קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַיהוָה, erst im fünften werden sie gegessen. Der Ausdruck הִלּוּלִים, vgl. Ri 9 27 (Sam. freilich חִלּוּלִים „Ausweihung“), lässt vermuten, dass hier ein Stück kanaanitischen Heidentums in jahvistischer Metamorphose vorliegt. Ob der Brauch zur Zeit seiner Registrierung lokal beschränkt war oder allgemein geübt wurde, ist nicht zu sagen. Durch den Namen stellen sich als Seitenstück zu den בְּכֹרוֹת die בִּכּוּרִים. Das Gesetz fordert zwei Arten: a) die Mincha vom neuen Getreide, vgl. § 82; b) die Pfingstbrote Lv 23 17. Doch hat die Sitte der Darbringung von בִּכּוּרִים viel weitere Ausdehnung gehabt, vgl. יְמֵי בִּכּוּרֵי עֲנָבִים Nu 13 20 und 18 13 Jer 24 1 ff., auch sich in dieser behauptet Neh 10 36. Aus dieser Abgabe sind nach § 86 die Erntefeste erwachsen. Die von einem andern Gesichtspunkte aus רֵאשִׁית „Bestes, Auslese“ genannte Gabe war, soweit es sich um Früchte handelt, materiell dasselbe, vgl. Dt 26 2 10. Diese Benennung wird aus einem andern Lokale stammen. Doch umfasst der Ausdruck mehr. Die רֵאשִׁית wird gegeben von Korn, Oel, Most, Wolle Nu 18 12 Dt 18 4, und wenn sich Hos 2 7 11 auf sie bezieht, auch von Flachs.

Ob die Systematik mit רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ Ex 23 19 E 34 26 J רֵאשִׁית כָּל־בִּכּוּרֵי כֹל Ez 44 30 eine רֵאשִׁית genannte Abgabe von den בִּכּוּרִים meint, die dem Priester zufällt (Genetivverbindung), oder beide Abgaben gleichsetzt (Epexegese), ist nicht zu sagen.

4. Der Zehnte (מַעֲשֵׂר, pl. מַעַשְׂרוֹת), nach Dt 12 17 14 22f. von Korn, Oel, Most gegeben und zu Opferschmäusen verwandt, in P gleichfalls zu einer Abgabe an die Priester geworden, geht quantitativ über בִּכּוּרִים und רֵאשִׁית hinaus. Die Quantität tritt an die Stelle der Qualität. Wie sich in vorexilischer Zeit Zehnten und Erstlinge zueinander verhalten haben, wissen wir nicht. Mit תְּרוּמָה, תְּרוּמַת יָד Dt 12 6 11 17 (Hebopfer) bezeichnet man die sonstigen Naturalspenden, die man zur Eröffnung des Genusses eines Nahrungsmittels abgibt, z. B. vom Schrotmehl Ez 44 30 (nach

andern aus dem Backtroge). Im Dt wird die Theruma den übrigen Erstlingsgaben gleichgesetzt, für Ezechiel ist sie bereits Abgabe.

## § 85. Das Menschenopfer.

Als Rest aus heidnischer Vorzeit sind in Fällen besonderer Not Menschenopfer gebracht worden Ri 11 31ff. Unter den gleichen Gesichtspunkt fällt die Tötung von Menschen, die חֵרֶם sind I S 15 3 (§ 78). Von der kanaanitischen Sitte des Kinderopfers war das alte Israel der vorprophetischen Zeit frei. Ueber den Sinn von Gn 22 vgl. § 116, 4.

Die Sage vom Opfer der Tochter Jephtahs ist der ἱερὸς λόγος eines verschollenen, in heidnischer Zeit einem Fruchtbarkeitsdämon gebrachten Jungfrauenopfers, das sich in jahvistischer Zeit in den Ri 11 40 geschilderten Brauch umgewandelt hatte. Die Erzählung belegt für Israel die Vorstellung, dass das in grosser Not gelobte und gebrachte Menschenopfer erlaubt und löblich sei. Von diesem darf auch die für Israel nur noch als Rudiment nachzuweisende altsemitische Sitte, die Kriegsgefangenen zu töten II Chr 25 12, nicht getrennt werden Smith, RS[2] S. 361 ff., 419 A. 2, deutsche Uebers. S. 276 ff., 322 A. 724; Wellhausen, RAH[2], S. 115 f.; Ri 8 18 ff. handelt es sich um Blutrache, I S 15 33 um den Bann. Die Tötung von Menschen zur Sühne hat von Haus aus keinen Opfercharakter. Die nachexilische Stelle Mi 6 7 (GVI 1, 634 A. 2) enthält eine Reflexion, die mit der altisraelitischen Sitte des Menschenopfers nichts zu tun hat.

## § 86. Die altisraelitischen Feste. Allgemeines.

Wellhausen, Prol.[5] S. 82 ff.; Stade, GVI 1, 498 ff.

Feste sind regelmässig wiederkehrende, alle Kultgenossen angehende Opferzeiten. Das Judentum leitet die von den Vorfahren übernommenen Feste von göttlicher Einsetzung her. Sie dienen der Erinnerung an historische Ereignisse, in denen Jahve den Vätern hilfreich genaht ist. Diese Betrachtungsweise reicht nur mit ihren Anfängen in die vorexilische Zeit zurück, s. § 87, 1. 2 A. Die Art der Feier beweist vielmehr, dass alle israelitischen Feste an bestimmte, für das Gedeihen der Menschen wichtige, regelmässig in der Natur wiederkehrende Ereignisse anknüpfen, in denen man ganz besonders das Walten der Gottheit spürt. Deshalb feiert man diese Zeiten als heilige Zeiten. Keineswegs aber feiert man bestimmte Momente der sog. Heilsgeschichte. Feste hat Israel schon in der Wüste gefeiert. Erhalten haben sich von diesen: Neumond, Passah, Schafschur. Das Neumondfest hat sich erhalten im Anschluss an den im Lande ent-

standenen Sabbat, Passah hat durch Anschluss an das gleichfalls im Lande entstandene Mazzothfest neues Leben gewonnen. Das Fest der Schafschur ist erloschen, s. A. Nach § 20, 6 ist es der Uebergang zum Ackerbau, der im Lande zur Bildung dreier neuen Feste: Mazzoth (Ostern), Wochenfest (Pfingsten) und Laubhütten führt. Es sind Erntefeste, entstanden aus der Darbringung der Erstlinge, in denen sich der Dank für die neue, Jahves Walten zu dankende Ernte Jer 5 24, und der Glaube ausspricht, dass die neue Ernte eine mit göttlichem Leben zusammenhängende Gabe, die Zeit, in der man sie einsammelt, eine geweihte, mit göttlichem Leben in Berührung bringende ist, vgl. § 87, 2. Sie werden in analogen Gewohnheiten der Ureinwohner ihr Vorbild gehabt haben, wie dies für Laubhütten = הִלּוּלִים Ri 9 27 sich geradezu aufdrängt. Weil mit kultischen Reigen gefeiert (§ 74), heissen diese Feste חַגִּים, חַג יְהוָה, חַג לַיהוָה, sofern die Kultgenossen zu bestimmten Terminen bestellt werden מוֹעֲדִים. Einen andern Ursprung haben Sabbat und Neumond. Wie פֶּסַח sind sie Reste verschollenen Mondkultes und markieren Phasen, von denen man besondere Einwirkungen auf das animalische und pflanzliche Leben ableitete.

Die Schafschur war verbunden mit Opferschmaus I S 25 2 ff. II S 13 23 ff. vgl. Gn 38 12 ff. und wahrscheinlich mit Darbringung der Erstlinge der Wolle vgl. Dt. 18 4 Hos 2 7.

## § 87. Das Passah und der Zyklus der drei Erntefeste (Ostern, Pfingsten, Herbstfest oder Laubhütten).

Wellhausen, Prol.[5] S. 91 ff.; J. Müller, Krit. Versuch über den Ursprung und die geschichtliche Entwickelung des Pesach-Mazzothfestes, Bonn 1883; R. Schäfer, Das Passah-Mazzoth-Fest nach seinem Ursprunge, seiner Bedeutung und seiner interpentateuchischen Entwickelung im Zusammenhange mit der israelitischen Kultusgeschichte untersucht. Gütersloh 1900 (unklare, rabbulistische Vermittelung zwischen der krit. und der traditionellen Auffassung, vgl. Beer, ThLZ 1901, S. 22, Sp 585—588.

1. Ueber die Feier des Passah schweigen die vordeuteronomischen Quellen. Wir sind daher für seine Bedeutung und Geschichte auf Rückschlüsse aus dem Materiale, den Riten und den späteren Deutungen angewiesen. Danach war es ein freundliche Beziehungen zu Jahve vermittelndes, schädliche Einflüsse abwehrendes, sühnendes Frühjahrsopfer der Familien und an die Vollmondnacht des Abib (Abend des 14.) geknüpft, daher: מוֹעֵד Hos 12 10. Charakteristisch für dasselbe ist die Schlachtung

eines Lammes am Abend, mit dessen Blute Sühnegebräuche verrichtet werden, und dessen Fleisch in derselben Nacht die Familie verzehrt. Die Verwendung des Blutes zur Bestreichung der Türpfosten und der Türschwelle mag sich nach der Einwanderung eingebürgert haben. J zählt das Passah Ex 34 noch als besonderes, in den Festzyklus nicht eingegliedertes, Fest auf, vgl. § 100, 2 A. E hat es gar nicht, vielleicht weil es in den Landschaften, deren Brauch er wiedergibt, erloschen war. Das Fest, das Israel nach J Ex 3 18 5 3 8 21 ff. 10 8 ff. zum Vorwand für den Auszug aus Aegypten nimmt, ist vermutlich Passah. Es mag sich darin die historische Erinnerung bergen, dass dieses Ereignis mit einem Passah zusammengefallen ist. Dazu stimmt, dass E Ex 23 14—16 die Mazzen des חַג הַמַּצּוֹת so gut wie J Ex 12 34 39 die des Passah von der Auswanderung ableitet. Ungesäuertes Brot ist eben für beide Feste charakteristisch. Dies und die annähernde Gleichzeitigkeit legte später die Verschmelzung beider nahe.

1. Nach Dt 16 2 sind als Passah für Jahve Rinder und Schafe zu schlachten, nach v. 6 f. soll das Passah gegen Sonnenuntergang geschlachtet, in der Nacht gesotten und verzehrt werden. P Ex 12 3 ff. fordert ein einjähriges Schaf- oder Ziegenlamm, beschreibt den Blutritus und verlangt, dass das Fleisch in derselben Nacht in den Häusern gebraten und verzehrt wird. Damit stimmt v. 21—27 R, nur fordert er צאן und für den Blutritus den Ysopwedel. Das Blut bewirkt, dass Jahve v. 13 23 schonend vorübergeht (פָּסַח) und den Würgengel nicht eintreten lässt v. 23. Der von den sonstigen Opfergewohnheiten abweichende Blutritus, das Lamm, der Charakter als Familienopferschmaus hat sich aus alter Zeit behauptet. Da der Nomade keine Rinder züchtet und das Braten des Fleisches primitiver ist als das Kochen, so haben die Vorschriften von P hierin das Ursprüngliche erhalten. Die des Dt geben wahrscheinlich eine im Lande entstandene lokale Sitte wieder. Ob das als פֶּסַח geschlachtete Lamm ein zu sühnenden Zwecken gebrachtes Erstgeburtsopfer ist, ist fraglich. Dt scheint es dafür zu nehmen, da das Passah Dt 16 1 auf diese (15 19) folgt. Die Meinung, es sei zur Erinnerung an den Auszug aus Aegypten gestiftet Ex 12 14, vgl. v. 21 ff., ist spätere Abstraktion. Ob die Herleitung von פָּסַח „verschonen" Ex 12 13 23 richtig ist, steht dahin. Der Herleitung W. R. Smiths von der Bedeutung „hinken, den Kultreigen tanzen" I K 18 21 (Enc. Brit. XVIII[9], 343 d) steht entgegen, dass ein חָגַג nicht bezeugt wird, trotzdem das Fest Ex 12 14 23 18 34 25 Ez 45 21 23 חָג heisst, wie denn die Feier an das Haus geknüpft erscheint, das man vor Tagesanbruch nicht verlässt Ex 12 22 R. Die Ableitung von assyrisch: pašâḫu „sich beruhigen" (Zimmern, Beiträge S. 92; Schrader, KAT[3] S. 610) liegt bei den Beziehungen des Festes zum Nomadismus fern. II K 23 22 f. sagt nur, dass ein Passah nach Art des vom Gesetzbuch Josias geforderten, d. h. ein gemeinsam am Heiligtum gefeiertes,

vor Josia niemals in Jerusalem gefeiert worden ist. Möglich ist freilich, dass es in dieser neuisraelitischen Stadt überhaupt bis dahin keinen Eingang gefunden hatte. Es wird sich in solchen Landschaften erhalten haben, in denen die Viehhaltung hauptsächlicher Erwerbszweig und der Uebergang zum Ackerbau nur unvollkommen erfolgt war, wie in Juda.

2. Da Dt 16 1—8 in seiner jetzigen Gestalt nachjosianisch ist, so ist Ez 45 21 der älteste sichere Beleg für die Zusammenlegung von Passah und Mazzoth. Dt 16 9 beweist, dass auch Dt so gut wie J und E den alten Festzyklus: Ostern, Pfingsten, Herbstfest unvermischt mit Passah abgehandelt hat. Passah wird im Dt Josias vor diesem Zyklus abgehandelt gewesen sein.

2. Auf der Ausbildung der drei Erntefeste Ostern, Pfingsten, Laubhütten beruht die Vorschrift, dass jeder Mann dreimal im Jahre vor Jahve zu erscheinen hat. J zählt sie Ex 34 18 22 23, E Ex 23 14—17 auf. Unter ihnen ist alter Zeit Laubhütten das Fest κατ' ἐξοχήν, הֶחָג I K 8 2 12 32, vgl. חַג יְהוָה Hos 9 5 Ri 21 19. Das am Ende des Jahres zu feiernde Herbstfest scheint am frühesten sich ausgebildet zu haben und hierbei das Heiligtum zu Silo beteiligt gewesen zu sein I S 1 Ri 21 19. Dass es allein in den historischen Büchern erwähnt wird, kann freilich zufällig sein. Es dauerte vor dem Exile sieben Tage Dt 16 15. Laubhüttenfest wird es nach der Sitte, in solchen zu wohnen, zuerst Dt 16 13 genannt. In den Territorien, in denen diese Sitte aufkam, dürfte es sich auf die Weinlese und das Keltern bezogen haben. Die älteren Quellen nennen es das „Lesefest“ חַג הָאָסִיף, und Ex 23 16 lässt es feiern, wenn man den Ertrag vom Felde einsammelt. E bezieht es also zunächst auf das Bergen des Druschs. Dt 16 13 vereint beides, indem er es feiern lässt בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ. Für das eintägige Pfingstfest finden sich mehrere Namen. Die meisten verraten ebenso wie die Riten und das Material der diesem Feste eigentümlichen Opfer, dass es aus der Darbringung der Erstlinge der Weizenernte entstanden ist. Nach Ex 34 22 ist es das Fest der Erstlinge des Weizenschnitts, 23 16 heisst es חַג הַקָּצִיר und wird auf die Erstlinge „dessen, was man auf dem Felde sät“, bezogen. Nu 28 26 P nennt es geradezu יוֹם הַבִּכּוּרִים. Die zwei gesäuerten Weizenbrote, die man nach Lv 23 17 Pfingsten zu opfern hat, sind בִּכּוּרִים לַיהוָה. Der gewöhnliche Name „Wochenfest“ חַג שָׁבֻעוֹת wird Dt 16 9, vgl. Lv 23 15 erklärt und damit der Schlüssel zum Verständnis dieser beiden Feste gegeben. Es heisst so, weil es sieben Wochen „nach dem Anhieb der Saat mit der Sichel“ gefeiert wird, d. h. es ist das Schlussfest der sieben Wochen dauernden heiligen Erntezeit. Danach markiert das חַג הַמַּצּוֹת den Beginn der Ernte und zwar, da an ihm

die Ostergarbe von der Gerste dargebracht wird Lv 23 10 (Flav. Jos. Arch. 3, 10, 5), den Beginn des Gerstenschnitts. Die ungesäuerten Brote, die man an dem siebentägigen Feste isst, haben denselben Sinn wie die Ostergarbe: sie eröffnen den Genuss der neuen Ernte, machen ihn zu einem erlaubten Lv 23 14. Beide Feste umrahmen die Erntezeit. Pfingsten scheint erst spät feste Gestalt gewonnen zu haben, denn Ezechiel erwähnt es nicht (שְׁבֻעוֹת 45 21 ist dogmatische Korrektur für שִׁבְעַת). Ostern und Pfingsten waren also ursprünglich Wandelfeste, die sich nach dem Beginn des Gerstenschnittes richteten, wie wahrscheinlich das Herbstfest nach der Weinlese. Daher mögen sie nicht nur in verschiedenen Jahren, sondern im selben Jahre in verschiedenen Landschaften auf verschiedene Termine gefallen sein, woran I K 12 32 eine Erinnerung birgt. Durch die Kombination mit פֶּסַח wurde zunächst חַג הַמַּצּוֹת kalendarisch festgelegt, was von selbst die Festlegung von Pfingsten, später auch die des Herbstfestes nach sich zog.

Ueber die Umdeutung des Mazzothfestes zu einem Erinnerungsfeste an den Auszug aus Aegypten s. u. 1. Die Deutung des Laubhüttenfestes auf das Wohnen unter Zelten während des Wüstenzuges findet sich erst Lv 23 43. Die jüdische Deutung des Pfingstfestes auf die Sinaioffenbarung fehlt im AT.

## § 88. Neumond und Sabbat.

F. Bohn, Der Sabbat im AT und im altjüdischen religiösen Aberglauben, Gütersloh 1903 (nützliche Materialiensammlung).

1. Neumond (חֹדֶשׁ) und Sabbat (שַׁבָּת, auch, besonders in jüngerer Literatur, יוֹם הַשַּׁבָּת) gehören zusammen Jes 1 13f. Hos 2 13 Ez 46 1 3. Hos 2 15 hält beide für heidnischer Herkunft, wenn er sie zu den יְמֵי הַבְּעָלִים rechnet. Gemeinsam ist beiden die Enthaltung von weltlichen Geschäften, so vom Handel Am 8 5, der Besuch der Kultstätte Ez 46 1 3, und die Benutzung zu Opfern Jes 1 13f., wie dies noch die Opfervorschriften bei Ez und in P beweisen. Sabbat ist ein Tag starken Tempelbesuches II K 11 5 7 9 16 18. Für das alte Israel ist der Neumond der wichtigere von beiden, daher wird er vor dem Sabbat genannt Am 8 5 Jes 1 13f. II K 4 23, und das Opferritual Ezechiels (46 4ff.) wie des P sieht für ihn grössere Leistungen vor, als für den Sabbat. Am Neumond feiern die Geschlechter ihre Opfer I S 20 5 18, auch Saul feiert ihn durch ein Opfermahl v. 24ff.

2. Der Sabbat hängt untrennbar mit der Einteilung des Jahres in Wochen (שָׁבוּעַ) zusammen. Er ist erst im Lande mit



dem Ackerbau von den Ureinwohnern angenommen worden. Denn die Sitte, sich jeden 7. Tag jeder Arbeit zu enthalten, konnte nicht bei Nomaden entstehen, die schwere Arbeit nicht haben, wohl aber die Herden täglich weiden und tränken müssen. Daher wird in den Vorschriften über den Sabbat die Enthaltung von den Geschäften des Landbaus so stark betont Ex 23 12 (BB) 34 21 (J). Auch die wohl schon früh erfolgte Uebertragung der Sabbatruhe auf den Acker, der im 7. Jahre brach liegt, während das von selbst auf ihm Gewachsene den Armen überlassen wird שָׁמַט, שְׁמִטָּה Ex 23 11, spricht hierfür. Auch im Dienstrecht des israelitischen Sklaven, der im 7. Jahre frei wird, findet sich eine Uebertragung, die für das hohe Alter des Sabbats spricht, da sie die bereits erfolgte Umdeutung des ursprünglich religiösen Brauchs zu einer humanitären Gewohnheit voraussetzt, vgl. Ex 21 2 ff. mit 23 10 ff. Die charakteristische Veränderung bei der Uebernahme hat darin bestanden, dass man den Sabbat als eine Jahve heilige Zeit deutete. Er ist שַׁבָּת לַיהוָה Ex 16 25 20 10 etc., man beachtet ihn (שָׁמַר), achtet seine Zugehörigkeit zu Jahve קִדֵּשׁ v. 8. Ez 20 20 44 24 durch Enthaltung von Arbeit, profaniert ihn durch solche חִלֵּל 20 13 16 21 22 8 23 38.

Im Sabbat ist wahrscheinlich aus einer auf dem Boden babylonischen Heidentums gewachsenen abergläubischen Präventivmassregel durch die palästinisch-jahvistische Entwicklung eine religiös und sozial wertvolle Institution entstanden. Als Grundlage sieht man gewöhnlich, vgl. SCHRADER, KAT[2] S. 18ff.; LOTZ, De historia sabbati, Leipzig 1883, S. 39ff.; DELITZSCH, Babel und Bibel I 6; Rückblick und Ausblick S. 27f., schwankend SCHRADER, KAT[3] S. 592ff., an, dass in Babylonien der 7., 14., 21. und 28. Tag jedes Monats als „dies ater“ galt, an dem die Dinge misslingen, und an dem man sich daher bestimmter Verrichtungen, auch bestimmter Opfer, enthielt. Aehnlicher Glaube findet sich mit Beziehung auf den Sabbat noch im Talmud. Das Neue war die Deutung auf Jahve, die Verlegung der positiven Opferleistungen auf ihn und die hiermit gegebene andere Motivierung der Enthaltung von Arbeit (Dt 16 8 auch für Ostern gefordert). Diese Hypothese hat freilich bis jetzt eine bedenkliche Lücke: es ist nicht nachzuweisen, dass in Babylonien der 7., 14., 21. und 28. Monatstag den Namen „šabàttu“ geführt haben, während sich die Bezeichnung „šapattu“ für den 15. des Monats von 30 Tagen (Vollmond) und vielleicht auch für den 14. (Weltschöpfungsepos Taf. 5, Z. 18) findet, vgl. ZIMMERN, ZDMG 58, 199f. Für sie aber spricht, dass sich von dieser Grundlage aus die Einrichtung der Woche, d. h. die Einteilung des Jahres in aufeinander folgende Gruppen von je sieben unter dem Schutz desselben Gottes stehenden Tagen erklären lässt, die mit der Einrichtung des jede Woche schliessenden Sabbates zusammenhängen wird. Welches Volk zuerst unter Nichtbeachtung des Neumonds und der Monatseinteilung die Wochen durch das ganze Jahr hat

hindurchrollen lassen, ist dunkel. Die Israeliten aber waren es kaum, da שָׁבוּעַ wie שַׁבָּת den Eindruck eines Fremdwortes macht. Ob das שַׁבָּת zu Grunde liegende babylonische Wort „Besänftigung“ (der Götter) bedeutet, vgl. Jensen, ZA 4, 274ff.; Jastrow jr., Am. Journ. of Theol. II, 2, oder „Gerichtstag“ (שׁפט), vgl. Zimmern, ZDMG 58, 202, oder Beendigung des Zornes oder der Arbeit (Delitzsch), ist nicht zu sagen. Für das Sprachgefühl der historischen Zeit ist שַׁבָּת freilich ein von שָׁבַת „aufhören“ abgeleitetes hebräisches Wort, Ex 23 12, vgl. auch שַׁבָּתוֹן. Zur Literatur vgl. Dillmann-Ryssel zu Ex 20 8.

## VII. Dem Jahveglauben nicht assimiliertes Heidnisches.

### § 89. Umfang und Charakter der Erscheinung.

1. Wir trafen in §§ 25—88 zahlreiche Bräuche und Gedanken nicht jahvistischer Herkunft, die sich infolge des § 20 beschriebenen Prozesses in der vorprophetischen Religion finden, zum Teil legitime Teile der Jahvereligion geworden sind, zum Teil neben ihr einhergehen und von den strengeren Jahveverehrern abgelehnt werden. Glaube und Brauch hat jedoch wahrscheinlich auch nach dieser Seite hin viel mehr enthalten, als die Literatur bezeugt, vgl. § 13. Vieles wird absichtlich verschwiegen sein. Einzelnes erfahren wir ja überhaupt nur durch die Polemik der Propheten und des Gesetzes. Neben den vom Jahvismus aufgenommenen Bräuchen und Gedanken werden nicht wenige vorhanden gewesen sein, die zunächst neben den jahvistischen geübt wurden. Viele davon sind abgestorben, andere haben schliesslich doch noch Anschluss an die legitime Religion gefunden. Dieser Prozess hat sich bis zur Periode des rabbinischen Judentums erstreckt. Namentlich werden sich im Ackerbau und Handwerk wie unter den Frauen (§§ 13, 2 A. 2; 20, 3) allerhand Bräuche erhalten haben, die ursprünglich heidnische Kultsitten waren. Auch vom Heroenkulte dürfte nach Jer 31 15 Jes 63 16 mehr erhalten gewesen sein, als uns die Sage verrät. Dazu haben die Schicksale Israels das Eindringen fremder Kultsitten erleichtert. Handel und Wandel, der Aufenthalt von Israeliten im Auslande und von Fremden im Lande, haben so gut, wie die Fremdherrschaft, diese Einschläge vermehrt und der der Jahvereligion eingeborene Trieb zur Intoleranz (§ 19) ist erst durch die prophetische Bewegung zum Siege über die heidnischen Instinkte des Volkes gelangt. Bei den einzelnen mag viel von diesen nichtjahvistischen Gedanken und Bräuchen, den alten einheimischen

und neuen fremden, neben dem Jahveglauben einhergegangen sein, ohne dass sie sich eines Widerspruchs bewusst waren. Ihnen wird vielfach als selbstverständlich und fromm erschienen sein, was die Propheten als Abfall von Jahve empfanden. Die Religion des gemeinen Mannes hat zu allen Zeiten solche Widersprüche enthalten und ertragen.

Die gesetzliche Systematik lässt uns mehr ahnen, dass zahlreiche superstitiöse Gebräuche sich aus den Religionen der Ureinwohner im Lande erhalten hatten, als dass es uns möglich wäre, den Umfang der Erscheinung genau zu fixieren. Das Verbot, das Böckchen in der Milch seiner Mutter zu kochen Ex 23 19 34 26 Dt 14 21, zielt auf einen magischen Brauch. Eine der Nachtseiten der Religion, kultische Unzucht, scheint reich vertreten gewesen zu sein. Die Lv 18 23 nach der Päderastie verbotene Tierschande der Umgang mit der Menstruierenden und andere der dort verbotenen Inzeste scheinen wegen v. 24 ff. mit Kult und Suberstition zusammengehangen zu haben, vgl. § 71. Weiteres s. § 66.

2. Vor allem sind in diesem Abschnitte aufzuzählen die Vorstellungen vom Menschen und vom Zustande nach dem Tode, zu denen die Jahvereligion in keinerlei Beziehungen getreten ist, und der Totenkult, zu dem sich die Jahvereligion, wiewohl, wie es scheint, nicht immer gleichmässig, ablehnend verhalten hat (§§ 19 A. 3; 51; 58, 1. 4; 68). Damit, wie durch ihr ablehnendes Verhalten gegen bestimmte Bräuche des Geisterglaubens, verzichtete die Jahvereligion freilich auf die Befriedigung religiöser Bedürfnisse, die da ihre legitime Befriedigung finden, wo die niederen Kulte von den höheren nicht verdrängt werden, aber sie blieb ihrerseits vor Deteriorierung bewahrt. Die Vorstellungen vom Menschen und vom Zustande nach dem Tode gewinnen erst später Anschluss an die Jahvereligion. Der Totenkult aber wird zur rituellen Trauer und kommt so wenigstens zu einem *modus vivendi* mit ihr. Das Totenorakel dagegen sinkt in die Sphäre des Aberglaubens hinab.

## § 90. Der Mensch als Naturwesen.

1. Die Vorstellungen vom Menschen als Naturwesen sind von streng animistischem Gepräge. Sie können nur verstanden werden, wenn man bedenkt: 1) dass die uns geläufige Unterscheidung zwischen der Materie und dem immateriellen Geist dem Altertume fremd ist; 2) dass es sich dabei nicht um präzise Begriffe schulmässigen Denkens, sondern um eine naive und sehr primitive Deutung der Phänomene des körperlichen und seelischen

Lebens und ihrer Zusammenhänge handelt, die in keinerlei Beziehung zu den Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode steht. Man beachte dabei, dass Mensch und Tier nicht wie für unser Empfinden durch eine breite Kluft getrennt sind. Der alte Israelit unterscheidet beim Menschen den Leib, den er mit demselben Wort wie das zur Nahrung dienende Fleisch der Tiere בָּשָׂר nennt, die נֶפֶשׁ, ungenau mit *Seele*, und die רוּחַ, noch ungenauer mit *Geist* übersetzt. Die Begriffe נֶפֶשׁ und רוּחַ decken sich nämlich keineswegs mit den modernen Begriffen Seele und Geist. בָּשָׂר ist der belebte Stoff, aus dem der Mensch wie alle animalischen Wesen besteht Gn 41 2. Er steht ebenso im Gegensatz zur toten Materie Ez 11 19 36 26 (steinernes Herz, fleischernes Herz) als zur רוּחַ Jes 31 3 (Aegyptens Rosse sind בָּשָׂר nicht רוּחַ).

1. Wenn man den Menschen בָּשָׂר nennt, so bezeichnet man ihn nach dem, was er mit den Tieren gemeinsam hat. Freilich bedeutet כָּל־בָּשָׂר, bei P[g] *alle Lebewesen* Nu 18 15 Gn 6 12 17, in alter Sprache nur *alle Menschen* Ez 21 9 f., *irgend einer* Dt 5 23. Wie man den ganzen Menschen als בָּשָׂר bezeichnen kann, ebenso auch als נֶפֶשׁ. Daher ist נַפְשִׁי, נַפְשְׁךָ, נַפְשׁוֹ soviel wie: *ich, du, er* Gn 27 4 19 49 6 I S 18 3.

2. Der Streit, ob im AT eine dichotomische oder trichotomische Einteilung vorliegt, ist verkehrt. Man hält dabei gewöhnlich die verschiedenen Zeiten nicht auseinander und übersieht, dass es sich um Versuche handelt, sich in Erscheinungen zurechtzufinden, die in ihrer wirklichen Bedeutung gar nicht begreifbar sind. Wahrscheinlich haben sich die Begriffe נֶפֶשׁ und רוּחַ unabhängig von einander gebildet. Da sich sowohl נֶפֶשׁ als רוּחַ gegensätzlich zu בָּשָׂר verhält, so liegen zwei Dichotomien vor; da diese beiden aber kombiniert werden können, so ist die Anlage zu einer Trichotomie gegeben.

2. Die Vorstellung von der נֶפֶשׁ ist entstanden durch Verknüpfung von Beobachtungen, die man am Atem, und zwar wahrscheinlich an dem durch den Mund strömenden, und am Blute gemacht hat. Man fasst den Atem, der ein Bewegungsphänomen des Körpers und der in ihm aus- und einströmenden Luft ist, als ein selbständiges Wesen, an welches das Leben des Körpers geknüpft ist, denn man beobachtet, dass der Mensch stirbt, wenn er zu atmen aufhört. Dann ist dieses Wesen nicht mehr im Menschen Gn 35 18, während der Sterbende es noch in sich hat II S 1 9. Es ist dieses Wesen aber durchaus an das körperliche Substrat gebunden. Es stirbt, wenn der Mensch stirbt Ri 16 30, daher gewinnt נֶפֶשׁ für uns die übertragene Bedeutung *Leben*. Es ist im Blute Gn 9 4 Lv 17 11[a] oder wird auch ganz und gar mit diesem identifiziert v. 11[b] Dt 12 23. Daher die Scheu vor Blut-

genuss. Blut vergiessen und הִכָּה נֶפֶשׁ, רָצַח נֶפֶשׁ ist dasselbe. Weil die Seele im Blute ist, schreit vergossenes Blut zum Himmel und wird vom Mörder, damit es das nicht tun kann, mit Erde bedeckt Gn 4 10 37 26 Ez 24 7f. Hierbei ist zur Beobachtung des Atems die zweite gekommen, dass Mensch und Tier stirbt, sobald das Blut ausfliesst. Dass vergossenes Blut raucht, mag die Verknüpfung beider Beobachtungen vermittelt haben. Dieses נֶפֶשׁ genannte Wesen ist Subjekt aller Lebensäusserungen, Begierden, Wünsche I S 20 4 23 20 II S 3 21, auch der animalischen des Hungers und Durstes Jes 29 8 Hos 9 4, des Appetites nach einer Speise Dt 12 15 14 26, aller Empfindungen, des Ekels Nu 21 5, des Ueberdrusses Ri 16 16, der Liebe Gn 44 30 I S 18 1, des Hasses II S 5 8 Jes 1 14, des Zornes Ri 18 25 I S 1 10 II S 17 8, der Trauer Jer 13 17. So erklärt es sich, dass נֶפֶשׁ geradezu in der Bedeutung *Person* gebraucht wird. Nur das Denken, Ueberlegen, Erinnern schreibt man nicht der Seele, sondern dem Herzen, dem Zentralorgan des Blutumlaufs, zu und betrachtet es als Sitz der Seele. Man „spricht im Herzen“, wenn man denkt, „setzt sich etwas ins Herz“, wenn man etwas merkt, und wenn man sich erinnert, so „steigt etwas ins Herz“.

1. Da der Stoff, aus dem die Götter bestehen, nicht בָּשָׂר sondern רוּחַ ist, so haben diese auch von Rechts wegen keine נֶפֶשׁ, was natürlich nicht hindert, dass ihnen durch Uebertragung der vom Menschen gebrauchten Redensarten eine beigelegt wird Am 6 8 Jes 42 1 Jer 5 9, vgl. § 31.

2. Der Weg, auf dem es zur Konzeption des Gedankens kommt, dass die Seele ein vom körperlichen Substrat trennbares Wesen ist, ist beschritten worden, wenn der bei der Leiche verweilende Totengeist נֶפֶשׁ heisst (§ 68, 1 A.). Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode sind einer weiteren Ausbildung dieser Vorstellung hinderlich gewesen.

3. Von ähnlichen Beobachtungen wie die Vorstellung einer im Leibe hausenden נֶפֶשׁ geht die der רוּחַ aus. Nur ist die רוּחַ nicht in besondere Beziehungen zu einem Körperteile gesetzt worden, wie die נֶפֶשׁ zum Blute. Dafür ist mit dem Phänomen des Atems das des Windes — dies bedeutet רוּחַ von Haus aus — verknüpft worden. Wir sind gewohnt רוּחַ mit *Geist* zu übersetzen, während *Lebensluft* seinen Sinn richtiger wiedergeben würde. Für die Vorstellung der Israeliten wie anderer alter Völker ist die bewegte Luft, der Wind, die mit Gefühl und Gehör, und deren Wirkungen auch mit den Augen wahrnehmbar sind, etwas Stoffliches, Beseeltes und Beseelendes. In Analogie zu den Wirkungen, welche die Winde auf das animalische und vegetabilische Leben

ausüben Jes 40 7, leitet man auch Zustände und Handlungen der Menschen davon ab, dass eine רוּחַ in sie eingegangen ist (§ 43). Der auf der Erde liegende Ezechiel erhebt sich, weil וַתָּבֹא בִי רוּחַ וַתַּעֲמִדֵנִי Ez 2 2 3 24. Vor allem aber hat der Mensch auch eine eigene Lebensluft, die man im Phänomen des durch die Nase strömenden Atems beobachtet (vgl. הֵרִיחַ *riechen* und רוּחַ אַפֵּינוּ Kl 4 20). Indem sie in den בָּשָׂר eingeht, entwickelt sich in diesem die נֶפֶשׁ. Diese stofflich gedachte רוּחַ ist die Trägerin des Lebensprozesses nach seiner physiologischen wie psychologischen Seite. Ein vor Hunger Ohnmächtiger hat sie nicht mehr, wird er aber durch Einflössen von Nahrung zu sich gebracht, so „kehrt sie zu ihm zurück“ und er lebt auf Ri 15 19 I S 30 12. — Ez 2 2 3 24 beweisen, dass man sich die im Menschenleibe hausende Lebensluft und die sonst in der Welt vorhandene in gleicher Weise vorgestellt hat. Man hat jene wahrscheinlich von dieser abgeleitet Ez 37 6—9 (v. 14 ist רוּחַ für רוּחִי zu lesen), falls man überhaupt darüber nachgedacht hat. Aus älterer Zeit findet sich keine Aussage darüber, woher dieser im menschlichen Leibe das Leben bewirkende Stoff stammt. Alle Gemütsbewegungen, geistigen Dispositionen und Regungen aber werden auf Dispositionen der Lebensluft zurückgeführt und als Aeusserungen derselben betrachtet.

1. Bei einer freudigen Nachricht wird die רוּחַ lebendig Gn 45 27, bei einer schlimmen „blöde“ Ez 21 12. Bei einem Schrecken fühlt sie sich „gestossen“ וַתִּפָּעֶם Gn 41 8. Wenn jemandem aller Mut entsinkt, so ist keine רוּחַ mehr in ihm Jos 5 1, oder „sie erhebt sich nicht mehr“ 2 11. Ebenso ist sie nicht mehr da, wenn jemand vor Verwunderung, wie wir ganz ähnlich sagen, ausser sich ist I K 10 5. Wenn eine zornige Erregung sich legt, so „sinkt sie zusammen“ רָפְתָה Ri 8 3. Zorn ist חֲמַת רוּחַ Ez 3 14, Aerger מֹרַת רוּחַ Gn 26 35, קְצַר ר׳ *ungeduldig* Mi 2 7, קְשַׁת ר׳ *starrsinnig* I S 1 15, שְׁפַל ר׳ *demütig* Jes 57 15.

2. Dagegen, dass etwa schon in alter Zeit die Vorstellung vorhanden war, die den Menschen belebende Lebensluft sei ein Teil der göttlichen und von Jahve dem Menschen eingehaucht (zuerst Gn 2 7), spricht ausser dem Sprachgebrauch, dass man sonst zwischen Menschlichem und Elohimischen aufs schärfste unterscheidet.

3. Die hebräische Konzeption der רוּחַ ist sonach der griechischen des πνεῦμα sehr ähnlich, vgl. H. Siebeck, Die Entwicklung der Lehre vom Geist (Pneuma) in der Wissenschaft des Altertums in Ztschr. für Völkerpsychol. und Sprachwiss. 12, 361—407. Doch liegt in רוּחַ im Gegensatz zu πνεῦμα mehr der Begriff der stürmisch bewegten als der sanft ruhenden Luft, was für die Details beider Vorstellungsreihen von Einfluss gewesen ist. Ein besonderes Wort für das ruhige Wehen der Luft hat das Hebräische, wie die

Bedeutungen von פוּחַ zeigen, nicht besessen. Eine mit den Begriffen נֶפֶשׁ und רוּחַ verwandte Konzeption liegt in נְשָׁמָה vor, doch ist sie unentwickelt geblieben.

## § 91. Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode.

Stade, Ueber die at. Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Leipzig 1877, GVI 1, 418ff.; F. Schwally, Das Leben nach dem Tode, Giessen 1892; A. Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Freiburg 1899; G. Beer, Der biblische Hades, Tübingen 1902 (aus: Festgabe für H. J. Holtzmann).

Die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode knüpfen nicht an die § 90 dargestellten Vorstellungen vom Menschen an, sondern an das Grab, in dem der Verstorbene noch vorhanden ist, wiewohl er für das gewöhnliche Leben nicht mehr da ist Gn 42 13 E, und an das Traumleben, in dem er den Ueberlebenden in dem Zustande erscheint, in dem sie ihn zuletzt gesehen haben, und sie trotz seines Todes zu beeinflussen fortfährt. Sie haben die § 44 beschriebene Vorstellung vom Traum zur Voraussetzung. Sie entbehren jeder Verknüpfung mit ethischen Ideen und stellen eine reine Fortsetzungstheorie vor. Sie sind ein Trümmerstück animistischen Denkens und animistischer Weltanschauung, das sich neben dem Jahvismus und von ihm völlig unberührt erhalten hat. Im übrigen sind sie nicht einheitlich und lassen sich daher auch nicht in ein System bringen. Genauer hat man zwei Vorstellungskreise zu unterscheiden, von denen der eine sich freilich aus dem andern entwickelt hat. Der erste und ältere geht davon aus, dass der Verstorbene im Familiengrabe, mit den vor ihm darin Bestatteten vereint, weiterlebt. Mit dem Leib befindet sich auch der Geist des Verstorbenen dort oder doch in der Nähe des Grabes Jer 31 15. Für die zweite, jüngere Vorstellung haben sich die Gräber zu einem Gesamtgrabe der Menschheit, der שְׁאֹל, metonymisch auch בּוֹר *Grube*, tief unter der Erde gelegen, zusammengeschlossen. Diese Vorstellung begreift sich bei einem Volke, das seine Toten in Nischen künstlicher oder natürlicher Höhlen bestattet. So entsteht die Vorstellung eines mit Schloss und Riegel wohlverwahrten Totenreiches, in dem die Abgeschiedenen (רְפָאִים *die Kraftlosen* von רָפָה) ihr bisheriges irdisches Leben weiterführen, soweit das für Tote möglich ist. So sitzen auch dort die Könige auf Thronen Jes 14 9, und der Schatten Samuels wird an seiner Gestalt und seinem Gewand erkannt I S 28 14. Wie in der Erinnerung der Lebenden, so dauern die Toten auch in der

Scheol in dem Zustande des Körpers und in der Tracht ewig weiter, in denen sie im Momente des Todes waren Gn 37 35 42 38 I K 2 6 9 Ez 32 27 ff. (Daher Verstümmelung der Feinde, Selbstmord besiegter Krieger Ri 9 54 I S 31 4 9 II S 17 23.) Auch im Totenreich hausen die Völker, Sippen und Familien beieinander. Hier verrät sich der Zusammenhang der Vorstellungen vom Totenreiche mit denen vom Grabe. Beidemale aber handelt es sich um Vorstellungen, die mit dem wesentlich auf griechischen Ideen beruhenden Gedanken der Unsterblichkeit der Seele so wenig etwas gemein haben, wie mit der aus der messianischen Hoffnung erwachsenen Auferstehungshoffnung, oder mit der gleichfalls religiös begründeten, christlichen Hoffnung auf ein ewiges Leben. Nach altisraelitischer Vorstellung überdauert der ganze geistleibliche Mensch den Tod, wiewohl er alles einbüsst, was das Leben lebenswert macht. Es ist für modernes Denken schwer, diese Vorstellung nachzudenken. Denn die in der Unterwelt das irdische Leben fortspinnenden Schatten haben alle Erscheinungsformen der Körperlichkeit, ohne dass man ihnen von modernen Vorstellungen aus eine solche beilegen könnte. Was in der Unterwelt in alle Ewigkeit fortdauert, ist die alles Inhaltes entleerte Form des Menschen. Antikes Denken weiss eben noch nicht, dass es Form ohne Substanz nicht gibt. Bei solchen Vorstellungen begreift es sich, dass die Lebensführung des alten Israeliten durchaus auf das Diesseits gerichtet ist. An den unvermeidlichen Tod denkt er ungern. Auf einen Ausgleich zwischen seinem Schicksal und seinem Tun in einem Jenseits rechnet er nicht. Soweit überhaupt Vergeltung für menschliches Tun erfolgt, erfolgt sie im Diesseits. Das Leben nach dem Tode ist für ihn nicht begehrenswert. Es ist schlechter als das mühseligste auf Erden: kraftlos träumen die Schatten dahin, nicht einmal die volle Menschenstimme haben sie, wenn sie reden, girren und piepen sie wie die Vögel Jes 8 19 29 4. Daher wünscht der Israelit, alt und lebenssatt zu sterben, fortzudauern in seinem Geschlecht und ein Gedächtnis (זִכָּרוֹן) zu haben. Die Hoffnung hierauf und der Glaube an den Bestand der Nation vertritt die Hoffnung auf Unsterblichkeit.

1. Die Heroengräber (§ 51) und die Unreinheit des Grabes (§ 68, 1) belegen so gut wie Jer 31 15 den Glauben, dass der Tote im Grabe weiterlebt. Die euphemistischen Phrasen für *begraben werden* נֶאֱסַף אֶל־אֲבֹתָיו, נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו, שָׁכַב עִם־אֲבֹתָיו bedeuten ursprünglich die Bestattung im Fami-



liengrab, das in ältester Zeit auf dem Familienacker Jos 24 30 II S 21 14, oder im oder beim Hause war, vgl. § 68, 1. Die Ausstossung aus dem Geschlecht, וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא מֵעַמֶּיהָ (die Phrase zuerst in P, aber uralt), wird die Versagung der Bestattung im Familiengrabe einbegreifen.

2. Der Unbestattete ist unselig, denn er kommt in der Scheol nicht unter seine Leute, sondern muss sich unter allerhand Volk in den Winkeln herumdrücken. Daher bleiben erschlagene Feinde unbestattet Ez 28 8 29 5 31 17 32 20 39 4. Diese Vorstellung bedeutet aber wohl schon eine Milderung des Geschicks der Unseligen. Ursprünglich wird dies das Schicksal der im Massengrab für die gemeinen Leute קֶבֶר בְּנֵי הָעָם II K 23 6 Jer 26 23 Bestatteten und der Unbeschnittenen gewesen sein Ez 28 10 31 18 32 19. Der weitverbreitete Glaube, dass der Unbestattete in die Unterwelt nicht eingelassen wird und ruhelos auf Erden schweifen muss, wird auch in Israel vorhanden gewesen sein. Eine Spur ist der Steinhaufe auf Absaloms Grab, der den Empörer zwingt, Ruhe zu halten. (So verfährt man noch jetzt, vgl. Eijub Abela, ZDPV 7, 102.) Ins Familiengrab kommt Absalom nicht, weil er sich am Vater versündigt hat. Man sieht die Bedeutung der Bestattung im Familiengrab II S 18 17 f. 21 12 ff. I K 2 34. Daher die Genauigkeit des Königsbuchs bei diesem Punkte. Unbestattet zu bleiben oder gar von den wilden Tieren gefressen zu werden, ist ein grosses Unglück I K 14 13 II K 9 35 ff. Jes 14 18 ff. Jer 16 4. Das erklärt Jeremias Weissagung gegen Jojakim Jer 22 19 36 30 (Eselsbegräbnis) wie Grabschändungen Am 2 1.

## § 92. Reste des Totenkultes. Das Totenorakel. Die rituelle Trauer.

H. Oort, Theol. Tijdschr. 15, 330 ff.; Goldziher, Muh. Stud. I 229 ff.; Stade, GVI 1, 387 ff.; Schwally a. a. O. S. 8 ff.; J. Frey, Die altisraelitische Totentrauer, Dorpat 1898 (sucht in unzulässiger Weise Trauer und Kult zu trennen und übersieht den Gegensatz zum Jahvismus); K. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels, Halle a. S. 1900 (verkehrt in der Problemstellung, gewalttätig in der Exegese, ohne genügende Kenntnis des Materials anderer Religionen, insbesondere der griechischen); Matthes, Theol. Tijdschr. 34, 97—128, 193—224.

1. Totenkult ist das älteste und zäheste Stratum semitischer Kultbräuche, noch heute mit jedem muhammedanischen Fest verbunden. In Israel haben sich mit den gespenstischen Vorstellungen vom Grabe, vom Totenreiche und von seinen Bewohnern, die sich neben dem Jahveglauben fortgepflanzt haben, auch die religiösen Bräuche erhalten, die aus ihnen erwachsen waren. Die Bewohner des Familiengrabes geniessen, da sie fortleben, Nahrung und Pflege. Als die Alten besitzen sie mehr Wissen und Erfahrung als die Lebenden, interessieren sich für diese, deren Pflege sie geniessen, und beeinflussen sie, wie Traum und Gewissensregungen zeigen. Durch den Tod sind sie Machtwesen אֱלֹהִים (§ 26, 1 A. 2) geworden, die man sich durch Opfer

geneigt erhält, und deren höheres Wissen man ausnutzt. Nach Dt 26 14 wurde das Totenopfer allgemein geübt und galt als mit Jahvekult unverträglich. Ein Opfer ist das bei den Begräbnissen der Könige verbrannte Rauchwerk Jer 34 5. Ez 43 7—9 verrät durch die Ausdrücke טִמֵּא, זְנוּת, תּוֹעֵבָה, dass im Erbbegräbnisse der Davididen nichtjahvistische Kultbräuche geübt wurden. Noch besser ist das Totenorakel bezeugt. Nach II K 21 6 Jes 8 19, vgl. 28 15, vgl. auch § 21, 4, gab es in Juda organisierte Totenorakel mit angestellten Beschwörern. Die Zitation Samuels durch eine Beschwörerin — absterbende Gebräuche flüchten unter das Patronat der Weiber — führt I S 28 7ff. vor. Der Beschwörer zwingt den Totengeist (אוֹב *revenant*, pl. אֹבוֹת) zur Oberwelt heraufzukommen, worauf er mit girrender, zwitschernder Stimme auf Fragen antwortet Jes 8 19 29 4. Wegen des ausgeübten Zwanges heisst die Totenbeschwörerin בַּעֲלַת אוֹב I S 28 7. Dagegen bietet Lv 20 27 die Vorstellung, dass sich der Totengeist dem Beschwörer inkorporiert (הָיָה בְּ) und aus ihm spricht (Bauchreden). Das wird die Brücke zur Uebertragung des Ausdrucks אוֹב auf den Totenbeschwörer II K 21 6 geboten haben. Ueber יִדְּעֹנִים vgl. § 93.

Dass אוֹב nur infolge Uebertragung den wahrscheinlich bauchredenden Totenbeschwörer bezeichnet, lehren auch Lv 19 31 20 6, vgl. § 93, 2 A. שָׁאַל בָּאוֹב und דָּרַשׁ אֶל־הַמֵּתִים sind gleichbedeutend, vgl. Jes 8 19. Dt 18 11 (Streiche nach LXX ו in וְדֹרֵשׁ). Ueber Totenopfer bei den heutigen Beduinen vgl. Burckhardt, Beduinen und Wahaby S. 84f.; Doughty I 240, 293, 354, 442, 450ff.

2. Depotenzierter Totenkult ist die rituelle Trauer (אֵבֶל, מִסְפֵּד) mit den Bestattungsfeierlichkeiten. Man empfindet es als religiöse Pflicht, seine Toten rituell zu bestatten und zu betrauern, trotzdem dies verunreinigt, d. h. vorübergehend vom Kulte Jahves scheidet, vgl. § 68, 1. Daher wird diese Pflicht für die Jahve besonders nahe stehenden Personen: Priester (§§ 62, 1 A. 4; 129, 4), Nasiräer (§ 65), auf das Notwendigste, auf die Bestattung der nächsten Blutsverwandten, eingeschränkt. Die israelitischen Bestattungs- und Trauergebräuche erklären sich nicht aus der Absicht, Rache zu nehmen oder das Gewissen darüber zu beruhigen, dass man am Tode des Verstorbenen mit Schuld tragen könne, noch weniger aus einem Exzesse im Schmerze (Ewald u. a.), denn man steht dem Tode völlig resigniert gegenüber. Sie sind vielmehr ursprünglich Versuche, die Seelen der Abgeschiedenen freundlich zu stimmen, ihr Mitleid zu erregen, die Verbindung mit ihnen zu erhalten, sie zu speisen und zu pflegen. Hierdurch

hält man sie vor spukender Wiederkehr und feindlichen Handlungen ab. Daher haben diese Bräuche ihre Analogien in den Bräuchen des Götterkults: Haaropfer, körperliche Verstümmelungen, Fasten, vgl. §§ 71; 75. Ein Opfermahl ist der Schmaus, mit dem die Bestattungsfeierlichkeiten enden. Bei ihm trinkt man nach Jer 16 7 mit dem Toten den Trostbecher und bricht mit ihm das Trauerbrot, welches daher verunreinigt Dt 26 14 Hos 9 4. Die Empfindung für die Unverträglichkeit der in A. 1 aufzuzählenden Trauerbräuche mit dem Jahvekulte hat sich im Laufe der Zeit verfeinert oder ist nicht immer in allen Kreisen des Volkes gleich entwickelt gewesen, denn die Propheten erwähnen ihre Ausübung, selbst das Ritzen und Scheren (§ 71), als etwas Selbstverständliches und Unverfängliches Jer 16 6 Ez 7 18 usw., während sie das Gesetz vom Dt an, als mit Israels Heiligkeit, d. h. Zugehörigkeit zu Jahve unverträglich verbietet Dt 14 1ff. Lv 19 28 21 5f., vgl. §§ 15, 3; 68, 1; 71. Die Zeremonien der rituellen Trauer beschränken sich nicht auf den Tag der Bestattung. Das סָפַד, בָּכָה dauert sieben Tage Gn 50 10 I S 31 13, bei grosser Trauer einen Monat Dt 21 13 34 8 Nu 20 29. Darüber, was alles zur Trauer gehört, werden wir nur gelegentlich, wie im Gesetze von der Ehe mit der Kriegsgefangenen Dt 21 12ff. unterrichtet.

1. Beim Eintritt eines Todesfalles reissen sich die Männer Risse in die Mäntel קְרוּעֵי בְּגָדִים II S 1 11, scheren sich den Bart זָקָן גְּרוּעָה Jes 15 2 Jer 48 37 מְגֻלְּחֵי זָקָן 41 5, oder bedecken ihn wenigstens Ez 24 17 22 Mi 3 7. Sie scheren sich (קָרַח, גָּזַז) Glatzen (קָרְחָה) Jes 22 12 Jer 16 6 47 5 48 37 Mi 1 16, vgl. Lv 21 5 Dt 14 1 (לֹא תָשִׂימוּ קָרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לָמֵת). Man macht sich Einschnitte in den Körper הִתְגֹּדֵד Dt 14 1 Jer 16 6 41 5 47 5, vgl. שָׂרַט שָׂרֶטֶת Lv 21 5, und שֶׂרֶט לָנֶפֶשׁ 19 28 oder in die Hände יָדַיִם גְּדֻדֹת Jer 48 37, man legt das Lendentuch שַׂק an Jes 15 3 Am 8 10 Jer 48 37, das als Tracht der Wüstenzeit auch die charakteristische Tracht für die aus dieser ererbten Sitten (§ 23, 1 A.) und damit Zeichen der Trauer geworden ist Am 8 10. Man geht barfuss und ohne Kopfbedeckung Ez 24 17, setzt sich zur Erde und streut Staub (Grabesstaub?) auf das Haupt Jos 7 6 Ez 27 30, und fastet II S 1 11ff. Was die Uebersendung von Speisen in das Trauerhaus II S 3 35 bedeutet, ist nicht klar. Inzwischen haben die Frauen des Hauses, die diese Bräuche gleichfalls üben Jes 3 26 Jer 6 26 38 22 Mi 1 10, begonnen, im Verein mit den professionellen Klageweibern (מְקוֹנְנוֹת) oder weisen Frauen (חֲכָמוֹת, vgl. § 95, 1 A.) ihr Wehe (הוֹי, הוֹ) über den Verstorbenen anzustimmen נָהָה נְהִי I K 13 30 Jer 22 18 34 5 Am 5 16. Die Klageweiber heben das herkömmlicherweise mit אֵיךְ oder אֵיכָה beginnende Totenklagelied (קִינָה) an, vgl. Budde, ZAT 2, 1 ff.; 3, 299, das wahrscheinlich nebst dem Klagegeschrei auch bei der noch am selben Abend erfolgenden Bestattung erschallt, und



in das wahrscheinlich die anwesenden Weiber einstimmten. Von der Bestattung sind diese Bräuche völlig naturgemäss (vgl. einen Fall, wie II S 1) als Ausdruck der Trauer auch auf Unglücksfälle, insbesondere nationale Heimsuchungen, übertragen worden I S 4 12 II S 12 16 13 19 15 30 Jer 2 37 31 19 Mi 3 7.

2. Dass die Familie eine auf dem Patriarchat beruhende, den Kult der Ahnen verbürgende Institution gewesen ist, bezeugen auch Recht und Gewohnheit. So erklärt sich die Bevorzugung des Erstgeborenen Dt 21 15 ff., das alleinige Erbrecht der Söhne, das Erbrecht der Agnaten, falls Söhne, und das des Sklaven Gn 15 2, falls auch Agnaten nicht vorhanden sind, das Adoptionsrecht des Hausvaters, die Leviratsehe, die mit der Degenerationserscheinung der Polyandrie nichts zu tun hat (gegen J. F. Mc. Lennan und W. R. Smith, s. die Literatur bei Driver zu Dt 25 5—10 und vgl. § 15, 2 A.) sondern dem Verstorbenen Nachkommen verschaffen soll, die seinen Kult üben.

## § 93. Reste des Geisterkultes. Das Orakel der יִדְּעֹנִים.

H. Duhm, Die bösen Geister im AT, Tübingen 1904; Curtiss a. a. O., passim.

1. Im geistigen Leben der Bewohner Palästinas spielt noch jetzt der Glaube an Geister, die allerhand, namentlich dunkle Orte bewohnen, und dem Menschen schaden können, eine grosse Rolle, und man glaubt von ihnen die merkwürdigsten Dinge. Es kann darin nur ein Rudiment aus der heidnischen Vorzeit erblickt werden. Der Geisterglaube wird daher auch im Glauben des alten Israel eine grosse Rolle gespielt haben. Doch finden sich in der Literatur nur spärliche Spuren dieses Glaubens. Wahrscheinlich nicht bloss, weil der Jahvismus dieses Gebiet der Volksreligion dadurch stetig einengte, dass er die Wirkungen der Geister von Jahve ableitete. Sondern man sprach und schrieb wohl auch ungern über diese Dinge, weil man ihren Widerspruch mit dem Jahvismus empfand. So werden die שְׂעִירִים, bockgestaltige Dämonen, die in der Wüste leben, nur beiläufig erwähnt Jes 13 21 34 14. Dass sie bis zur Reform Josias in einem der Tore Jerusalems Kult genossen haben, erfahren wir nur aus einer nachgetragenen Notiz II K 23 8$^{b}$, deren Sinn noch dazu die überlieferte Aussprache verwischt (l. m. G. Hoffmann, ZAT II 175 בָּמַת הַשְּׂעִרִים statt בָּמוֹת הַשְּׁעָרִים). Das Verbot dieses Kultes Lv 17 7 zielt freilich möglicherweise höher. Ein Wüstendämon ist vielleicht der nur im Ritual des grossen Versöhnungstages genannte Asasel, nach Houtsma, Vastendagen, der Dämon der Sommerhitze. Der Bock, den man ihm in die Wüste schickt, scheint



ursprünglich als Personifikation des Dämons gedacht gewesen zu sein. Die Vokale geben wahrscheinlich eine Volksetymologie (von עז und אָזַל) wieder. Ferner nennt keine vorexilische Stelle (falls nicht mit Hitzig Hos 12 12 לַשֵּׁדִים statt שְׁוָרִים zu em.) die שֵׁדִים genannten Dämonen, deren Name nach Renan, GVI 1, 129 A. 3, auch in עֵמֶק הַשִּׂדִּים (sprich ע׳ הַשֵּׁדִים und vergleiche ע׳ רְפָאִים) steckt.

Was vom alten Geisterglauben Anschluss an den Jahveglauben gefunden hat, ist in §§ 40 ff.; 68 besprochen worden. Ob die Vorstellung von den בְּנֵי הָאֱלֹהִים, d. h. den in die Kategorie Elohim gehörenden Wesen schon im vorprophetischen Glauben Israels eine Rolle gespielt hat, ist nicht zu sagen, vgl. weiter § 116, 3 A. 5. Gelegentliche Anspielungen, wie Am 9 3 und das §§ 68; 95 Ausgeführte lassen vermuten, dass wir über diese Materie nur sehr lückenhaft unterrichtet sind. Daher lässt sich auch nicht sagen, inwiefern die Vorstellungen vom Satan — der Name ist Appellativum und vielleicht Euphemismus — Wurzeln im vorexilischen Glauben hat. Gn 4 7 hat חַטָּאת möglicherweise einen Dämonennamen verdrängt, falls es nicht zu streichen und רֹבֵץ für einen euphemistischen Dämonennamen zu halten ist (H. Duhm).

2. In die Klasse der Dämonen, vielleicht der Erdgeister, deren Orakel zu den ältesten in andern Religionen gehören, sind die יִדְּעֹנִים, d. h. die klugen Geister einzureihen. Es sind Orakelgeister, die immer mit den אֹבוֹת (§ 92) zusammen genannt werden Lv 19 31 20 6 27 Dt 18 11 I S 28 3 9 II K 21 6 23 24.

Nach Lv 20 27 sind die יִדְּעֹנִים nicht etwa eine Klasse von Wahrsagern, sondern Wahrsagegeister, die sich diesen inkorporieren. Es folgt das auch daraus, dass man „hinter ihnen hurt“ v. 6 und sich „an ihnen verunreinigt“ 19 31. Dass sie als Objekt von עָשָׂה II K 21 6, הֵסִיר I S 28 3 und הִכְרִית v. 9 erscheinen, hat diese falsche Deutung veranlasst. Wie diese Verbindungen gemeint sind, zeigt II K 23 24, wo neben אוֹב und יִדְּעֹנִים auch תְּרָפִים, גִּלּוּלִים, שִׁקּוּצִים Objekt von בִּעֵר sind.

## § 94. Fremde Kulte in Israel.

Unsere Quellen berichten uns zwar von der Patronisierung fremder Kulte durch Könige: Salomo baut den Göttern seiner Weiber Altäre I K 11, die Omriden führen den Kult des Baal-Melkart ein (§ 24), und auch Maachas Versündigung I K 15 13 gehört wohl hierher, aber sie erzählen uns nichts darüber, inwieweit das Volk in vorprophetischer Zeit fremden Kult geübt hat, und wo dies geschehen ist. Ez 8 14 begegnet uns im Tempel die Verehrung des Tammus durch Jerusalemer Frauen. Jes 17 10 f. lassen vermuten, dass es sich dabei um altkanaanitische, mit dem

Ackerbau übernommene, Gewohnheiten handelt. Unmöglich wäre freilich nicht, dass wir darin einen in der Periode des Synkretismus eingedrungenen babylonischen Kult vor uns haben. Doch würde der Einbruch fremder Kulte damals keinen solchen Umfang angenommen haben (§§ 105; 116), wenn ihm nicht alte Neigungen entgegengekommen wären. Der Masse des Volkes ist die von den strengen Jahveverehren verlangte ablehnende Haltung gegen die fremden Kulte nicht anzuerziehen gewesen, vgl. auch § 20, 1. Was wir nach § 95 von Zauberei und ähnlichen Dingen finden, lehrt des Gleiche.

## § 95. Zauberei, Amulette und Talismane.

W. R. Smith, Journ. of Philol. 13, 273 ff.; 14, 113 ff.

1. Der Glaube, dass man Götter und Geister durch Riten und Besprechungen für die Ausführung menschlicher Wünsche gewinnen kann, hat recht eigentlich zu allen Zeiten zur Religion des grossen Haufens gehört. Die Jahvereligion hat in gewissen Grenzen die sich hierin aussprechenden religiösen Bedürfnisse als legitim anerkannt und zu befriedigen versucht, vgl. §§ 44; 45; 61; 64. Wir haben jedoch schon § 45 A. 1 gesehen, dass das den Bedürfnissen nicht genügt hat, und §§ 92; 93 Orakel kennen gelernt, die sich neben der Jahvereligion behauptet haben. Dass jedoch noch weit mehr Zauberei und Wahrsagerei vorhanden war, sehen wir aus Dt 18 10 ff. Die Männer und Frauen, die diese Künste trieben, standen in grossem Ansehen Jes 3 2f. Ez 13 17 ff. Die Theorie wird schneidig gewesen sein (vgl. die Todesstrafe für die מְכַשֵּׁפָה Ex 22 17 BB), die Praxis schartig. Dass, was von diesen Künsten Anschluss an den Jahveglauben, vgl. §§ 45; 54, 2; 62; 63, nicht gefunden hatte, Aberglauben sei, wird wenigen bewusst gewesen sein.

Zum Hexen gehört auch das „Herbeirufen“ und „Anblasen“ Hg 1 9 11 und die Sehlangenbeschwörung לַחַשׁ. Welche Spezialkünste, חֹבֵר חֶבֶר, מְכַשֵּׁף, מְעוֹנֵן, betrieben haben, wissen wir nicht. Allgemeine Bezeichnung des Wahrsagens ist קֶסֶם, des Wahrsagers קֹסֵם, des Zauberers חָכָם Gn 41 8 E Jer 18 18 Ez 27 9 (genauer חֲכַם חֲרָשִׁים Jes 3 3), fem. חֲכָמָה II S 14 2 20 16 Jer 9 16. Bezeichnenderweise schildert die Exoduslegende Mose als Zauberer, vgl. § 54, 2. Wenn er Fischpest und Viehpest, Hagel und Ungeziefer (Frösche, Fliegen und Heuschrecken) herbeizaubert, so sind das über die Erde weitverbreitete Künste. Ebenso verfährt die volkstümliche Prophetenlegende mit den Propheten. Sie treiben Regenzauber I K 17 1 18 42 ff. (ob auch Ri 6 36 ff.?), kurieren wie auch Mose Quellen Ex 15 25 II K 2 20 ff., erwecken Tote I K 17 21 II K 4 29—34, üben symbolischen Zauber 13 15 ff., vgl. auch 4 41 6 6.

2. Zaubern sollen auch die Amulette (Talismane). Sie schützen den Träger im Kampfe und wehren schädliche Tiere und feindliche Dämonen ab. Sie haben solche Kraft von Natur oder gewinnen sie, indem durch Besprechung ein Geist veranlasst wird, sich ihnen einzukörpern. Sie sind also eigentlich eine Art Fetische, die zum Teil auch zu aktivem Zauber benutzt werden. Abwehrend wirken auch die Zeichen und Symbole von Göttern, also auch die Kultmarken und was sie vertritt, §§ 71 f.; die Amulette wurden schliesslich zum Schmuck, vgl. für den Ohrring Gn 35 4 Ri 8 24.

1. Als Sitz des Schutzgeistes ihres Trägers sind ursprünglich gemeint die von Königen, Häuptlingen, Adligen getragenen Zepter und Stäbe (שֵׁבֶט, מִשְׁעֶנֶת, מַטֶּה, מְחֹקֵק) Nu 21 18 Ri 5 14 (Str. סֹפֵר) Gn 38 18 25 49 10, nach denen die Stämme die Bezeichnungen מַטֶּה und שֵׁבֶט erhalten haben, Nu 17 17 $P^g$. Saul benutzt statt ihrer wie Josua seine Lanze I S 22 6. Da sie mit den Gottesstäben zusammengehören, Aharons Stab ist beides, vgl. § 54, 2, so belegen sie das Durcheinander jahvistischer und heidnischer Gedanken und Bräuche im alten Israel. $P^g$ ist sich dessen sehr wohl bewusst, da er die ägyptischen Zauberer mit ihren Stäben dasselbe leisten lässt wie Aharon. Die Erzählung von Aharons grünendem Stab Nu 17 10 ff. $P^g$ belegt ebenso das Bedürfnis der späteren Zeit, den heidnischen Beigeschmack dieser Dinge zu tilgen, als den Gebrauch solcher Stäbe zu allerhand Magie und Zauberei.

2. Manches von diesen Dingen wird erst in späterer Zeit jahvistischen Charakter gewonnen haben, so die Quasten גְּדִלִים Dt 22 12, צִיצִית Nu 15 38 ff. $P^h$ an den Mantelzipfeln und die Granaten und Glöckchen am Saume des hohenpriesterlichen Meʿil Ex 28 33 $P^g$. Auch Judas Schnur פְּתִיל Gn 38 18 25 J gehört hierher. Das Register Jes 3 20 ff. ist freilich sekundär (B. Duhm), doch war zu Jesaias Zeit sicher nicht weniger vorhanden.

## VIII. Die Vorstellungen von Israels Verhältnis zu Jahve, von der Sünde und Versöhnung.

### § 96. Israel und Jahve.

1. In der Religion Israels handelt es sich nicht um ein Verhältnis des einzelnen Israeliten oder gar des Menschen zu Gott, sondern um ein solches des Volkes Israel zu Jahve. „Jahve Israels Gott“ (§§ 14; 19) hat zur Kehrseite: „Israel Jahves Volk“. Religiöse Grösse ist das Volk und nicht der einzelne, der in das Volk und damit in die Kultgemeinschaft hineingeboren wird, nur hierdurch und durch sein Wohnen im Lande ein Verhältnis zu Jahve gewinnt. Die Vorstellung von der Erwählung Israels in der Urzeit gehört schon der vorprophetischen Zeit an, wie Amos

Polemik beweist Am 3 2 9 7. Sie ist ein Theologumenon, das sich in den Kreisen der Priester mit der Verschmelzung der lokalen Sagen zur nationalen Sage gebildet hat, vgl. §§ 13, 1 A. 1; 22; 116, 3.

Ein Rest der religiösen Vergangenheit ist die Auffassung von Stamm, Geschlecht, Familie als Kultgemeinschaft und religiöse Grösse. Sie wurde durch die §§ 89; 92; 93 geschilderten Rudimente am Leben erhalten. Ueber die Vorstellung, dass das zwischen Israel und Jahve bestehende Verhältnis auf einem am Sinai geschlossenen Bunde beruhen, vgl. § 14, 11. Sie hat in der alten Zeit keinerlei Rolle gespielt. Vielmehr denkt man es sich bedingt durch den Besitz des Landes, das nach J den Vätern verheissen war, während nach E Israel vielmehr dorthin zur Strafe vom Sinai geführt wurde. Nicht einmal die in der Sage (§ 22) geborgene geschichtliche Erinnerung, dass das Verhältnis zwischen Israel und Jahve durch die Befreiung aus Aegypten begründet worden ist (§ 14, 10), ist dem alten Israel lebhaft bewusst gewesen. Naive Frömmigkeit setzt voraus, dass Jahve von jeher der Gott der Vorfahren gewesen sei. Daher wird in J von Anfang an alles von Jahve abgeleitet.

2. Folgt aus dem Verhältnis zwischen Jahve und Israel, dass dieses ihm dient, so umgekehrt für Jahve, dass er Israel leitet und schützt (§§ 29; 32). Doch fliesst daraus für Israel nicht der Anspruch, dass das immer geschehen müsse. Nicht nur ist Vorbedingung hierfür ein rechtes Verhalten Israels, sondern es ist nicht einmal notwendig die Folge davon. Denn das Walten des mächtigen und heiligen Jahve regelt sich nicht nach menschlichen Grundsätzen (§§ 35; 36). Der Glaube an eine genaue Konkordanz zwischen Israels Verhalten zu Jahve und seinen Schicksalen war nach §§ 33—37 noch nicht möglich. Es ist vielmehr Jahves Sache, inwieweit er sich Israels annimmt. Jedoch ist das Denken von der Voraussetzung beherrscht, dass Israel spezielles Objekt der Fürsorge Jahves sei. Es ist nur eine Einkleidung dieses Gedankens, wenn uns die Fürsorge Jahves für die Erzväter geschildert wird Gn 12 17 24 7 ff. usw. Und der Gedanke, dass sich Jahve völlig von Israel loslösen könne, steht ausserhalb des Gesichtskreises.

Alles, was Israel erlebt, es sei gut (§ 32) oder bös (§ 36), wird direkt auf Jahve zurückgeführt und aus seinen Absichten mit Israel erklärt. Es steht in Jahves Belieben, ob er es im Lande gedeihen lässt oder nicht. Wird es von Bösem betroffen, so ist das Ausdruck des Zornes Jahves, der Israel auf den Weg zur Umkehr bringen will. Er zwingt durch Schwert und Seuche, dass man ihm diene Ex 5 3. Schwert, Hungersnot, wilde Tiere, Seuche sind seine vier schlimmen שְׁפָטַי Ez 14 21. Verlässt man sich auch im allgemeinen darauf, dass er hilft הוֹשִׁיעַ, insbesondere seinem Lande Fruchtbarkeit spendet und Israel zum Siege gegen seine Feinde führt, so ist

diese Stimmung doch jähem Wechsel unterworfen, vgl. weiter § 98. Es ist unberechenbar, wann und weshalb er zürnt. Auch darauf, dass er Israel durch Orakel verschiedener Art lenkt (§§ 44; 45; 62; 64), ist kein Verlass, da er ja auch des Orakels sich bedient, um über Israel Unheil zu verhängen.

## § 97. Israel und die andern Völker.

Israel weiss sich von den andern Völkern verschieden durch das Objekt seiner Verehrung (Jahve), durch die mit Jahves Willen sich deckende nationale Sitte und durch den Besitz des Landes. Aber es hält sich im übrigen für ein Volk, wie andere auch, freilich, wie wir dies auch bei andern Völkern treffen, für ein Volk von besonderen nationalen Tugenden. Der Gegensatz: „Israel und die Heiden" fehlt der alten Zeit vollständig. Allerdings war der Grund zu seiner Ausbildung schon durch die Idee der Erwählung Israels (§ 96, 1) gelegt. Und hieran haben später Amos (§ 110) und Hosea (§ 111, 2 A. 2) angeknüpft. So erklärt sich, dass die alten Israeliten 1) unbefangen mit Fremden verkehren und es als wunderlich empfinden, dass die Aegypter sich ängstlich von diesen abschliessen Gn 43 32; 2) ohne Skrupel Ehen mit Fremden eingehen, vgl. § 21; 3) im Auslande sich in die fremden Kult- und Speisegewohnheiten fügen Am 7 17 Hos 9 3f.

Israel hält sich also nicht für ein Volk, das von andern durch den Besitz einer geschichtlichen Offenbarung und eines von Gott gegebenen Gesetzes spezifisch verschieden wäre oder infolge des eigentümlichen Wertes seiner Gotteserkenntnis und wegen der Art seiner Gottesverehrung vor diesen etwas voraus hätte. Der Gegensatz: „Israel und die Heiden" konnte sich erst ausbilden, nachdem sich der Gegensatz: „Jahve und die andern Götter" (§ 29) in den andern: „Jahve und die Nichtgötter" verwandelt hatte. Dass aber Israel von Jahve Weisung empfängt, Ex 15 25 Jos 24 25, begründet ebenfalls keinen spezifischen Unterschied. Denn die andern Völker stehen ebenso zu ihren Göttern.

## § 98. Die religiöse Stimmung.

1. Die religiöse Stimmung der einzelnen Individuen ist nicht wesentlich voneinander verschieden und mit dem Nationalgefühl untrennbar verknüpft. Entwickeltes individuelles Empfinden ist noch nicht vorhanden, das Gemeingefühl herrscht vor. Israels Glück oder Unglück beherrscht die Stimmung, erst hiernach kommen die individuellen Schicksale, die ja auf der Kulturstufe des alten Israels voneinander nicht allzu wesentlich verschieden sein können. Ist Israel im Glück, so wird das religiöse Empfinden des einzelnen auch dann wenig gestört, wenn sein individuelles

Schicksal zu wünschen übrig lässt. Das Gedeihen des Volkes hilft das tragen. Dieses, die in ungebrochener Kraft stehende Volkssitte, Kult und Orakel belegen, dass man sich auf Jahves Schutz verlassen kann und erzeugen so das Gefühl der Sicherheit. Die religiöse Stimmung erreicht ihren Höhepunkt im Kriege Ri 5 Dt 33 29. Umgekehrt wird sie nach § 36 durch nationale Unglücksfälle sofort irritiert II S 21. Man empfindet es als Schmach, von Jahve im Stiche gelassen zu werden, vgl. חֶרְפַּת רָעָב Ez 36 30. Daher schlägt die Zuversicht leicht in Furcht um. Hat man aber Anzeichen dafür, dass Jahves Zorn verraucht ist, so stellt sich die erstere ebenso leicht wieder her.

2. Noch weniger als das Volk kann der einzelne erwarten, beständig Jahves Hilfe zu erfahren. Die Beziehungen des Individuums orientieren sich erst recht nicht an der Gerechtigkeit, sondern an der Macht und Heiligkeit Jahves. Er hat kein Recht zu verlangen, dass er in seinen Schicksalen die Kompensation seines Tuns erfährt, wenn es nicht einmal die Nation hat. Aber in allen seinen Erlebnissen, ganz besonders in allen unerwarteten und auffallenden, erkennt er, da der Begriff des Zufalles noch ein religiöser ist, und da die Vorstellung von Naturgesetzen noch völlig fehlt, die Hand Jahves: מֵיְהוָה יָצָא הַדָּבָר Gn 24 50 J, vgl. Ri 14 4. Widriges nimmt er als weise Schickung Jahves hin Gn 45 5—8 E. Erlangt er aber ein Glück, so empfindet er es als eine Wohltat, deren er nicht würdig ist Gn 32 11. Er hat kein Recht, mit Jahve zu rechten, der mit seinen Dienern oft willkürlich, wie ein König mit seinen Untertanen, verfährt, hinwegblickt (הֶעְלִים עֵינַיִם, הִסְתִּיר פָּנִים), wenn er will, sich seiner Frommen erinnert זָכַר, wenn es ihm beliebt Gn 30 22 und dann auf sie blickt פָּקַד 21 1. Seine Sache ist es, ob er sie für ihr Tun belohnen oder strafen, oder ob er sie ignorieren will. Jeden Augenblick kann Jahve jemandes Feind werden. Darein fügt sich dann der Fromme wie in ein Verhängnis, vgl. das klassische Beispiel des vor Absalom fliehenden David II S 15 ff. Inwieweit aber hierbei die religiöse Stimmung durch Einwirkungen des Geisterglaubens beeinflusst worden ist, vermögen wir wegen des § 13, 2 Bemerkten leider nicht zu sagen.

1. Der Fromme ist sich bewusst, dass er Jahve die Glieder seines Leibes und ihren Gebrauch verdankt Ex 4 11, dass es Jahve ist, der Gesundheit und Fruchtbarkeit des Leibes schenkt, Krankheit und Tod verhängt, vgl. §§ 36; 43; 68, 2 A. 1. Daher leitet er alle leiblichen und geistigen Zustände von Jahve her, ebenso alle Schicksale Gn 43 23. Mit wem Jahve ist, dessen Pläne gelingen I S 16 18 18 14 28. Er verschafft Huld bei Mächtigen Gn 43 14,



hilft Feinde überwinden I S 26 12, lässt aber ebenso im kritischen Momente die Kräfte versagen. Erschlägt jemand, ohne es zu wollen, einen andern, so hat es ihm Gott (oder ein Gott?) zustossen lassen (אִנָּה לְיָדוֹ) Ex 21 12f. Aus diesem Bewusstsein erklärt es sich, dass der alte Israelit stetig in Gebetsstimmung ist Gn 24 12 I S 1 11ff. II S 12 16ff.

2. Ausdruck des Glaubens an die stetige Leitung des individuellen Lebens durch Jahve sind die Individualnamen, die nach altisraelitischer Sitte dem Neugeborenen von der Mutter bei oder nach der Geburt gegeben werden und es in Beziehung zu Jahve setzen, z. B. es als Geschenk Jahves anerkennen: נְתַנְיָה, יוֹנָתָן, יוֹזָבָד usw. Aus der uns erhaltenen Literatur könnte man schliessen, dass die mit Jahve zusammengesetzten Namen in der Zeit vor David seltener gewesen seien als von Davids Zeit an, und hierauf weitere Schlüsse über die religiöse Entwicklung bauen. Es ist das jedoch wegen des § 13 Bemerkten nicht zulässig. Zudem müssen wir damit rechnen, dass theophore, den Namen Jahve enthaltende, Namen abgekürzt wurden. Ueber בַּעַל, אֵל, מֶלֶךְ usw. als Aequivalente für Jahve vgl. §§ 26; 27.

3. Aus dem unter 2 angegebenen, nach §§ 33; 36 zu begreifenden Grunde, leidet der religiöse Glaube nicht darunter, dass der eine Glück hat, der andere nicht, der eine Gnade vor Jahves Augen findet, was man sich gegenseitig wünscht Gn 43 29, der andere nicht 4 4. Jahve hat seine Lieblinge בְּרוּךְ יְהוָה 24, 31 (von Budde Gn 9 26 hergestellt), die er unter seine besondere Obhut nimmt 26 28 28 15 I S 16 18 18 14 28, und um deren Freundschaft und Fürbitte man sich daher bemüht 20 14f. An dem Glück eines אִישׁ מַצְלִיחַ nimmt das ganze Haus teil, wie umgekehrt die Nähe eines von Gottes Zorn Betroffenen Unglück bringt I K 17 20.

## § 99. Die Beweggründe zum sittlichen Handeln.

H. Schultz, Die Beweggründe zum sittlichen Handeln im vorchristlichen Israel in StKr 63 (1896), S. 7ff.

1. In der religiösen Stimmung wurzeln letztlich alle Beweggründe zum sittlichen Handeln. Es fliesst für den Frommen aus dem Bewusstsein, dass er vor Jahves Angesicht und in Jahves Lande wandelt. Motiv dazu ist für ihn die יִרְאַת אֱלֹהִים Gn 20 11 42 18 Dt 25 18, d. h. das Bewusstsein, dass jede Verletzung der Heiligkeit Jahves und der von Jahve geschützten nationalen Sitte einen Ausbruch des göttlichen Zornes heraufbeschwören kann. Der Gedanke an Jahve, den Wächter der Sitte und Beschützer der Schwachen, überwindet die Antriebe zu egoistischem, andere schädigenden Handeln. Letztlich wird hier der Naturtrieb, glücklich zu sein, von der Religion gegen andere Naturtriebe ausgespielt und so bewirkt, dass der Mensch seinen Willen einem höheren unterordnet. Hierin zeigt sich der weite Abstand von der christlichen Auffassung: nicht die Liebe zum guten Gott treibt dazu, das Gute zu tun, sondern die Furcht vor dem mäch-

tigen. Und zwar ist der Volksgott Schützer auch aller der Ordnungen und Sitten geworden Dt 20 1 ff. 24 19 ff., die früher unter dem speziellen Schutze bestimmter Dämonen, Geschlechts- und Familiengötter gestanden haben werden. Das Gefühl der Abhängigkeit vom Volksgott hält auch denjenigen Teil der Sitte aufrecht, der sich in der vorjahvistischen Zeit unter dem Einflusse älterer religiöser Gedanken gebildet hatte.

Vielfach, und zwar auch bei Frommen, ist die Gottesfurcht nur indirekt Motiv des sittlichen Handelns. Unter dem Einfluss der Religion entstand ein Ideal der Sittlichkeit, das nun selbständig als Motiv wirkt, und zwar auch dann, wenn man nicht an Jahve denkt. Der Mensch vermag sich als ein für die Gemeinschaft bestimmtes Wesen dem Einfluss der Sitte niemals völlig zu entziehen. Auch hier hilft ein natürlicher Trieb, andere zu überwinden. Diese Wirkung der Volkssitte zeigt sich namentlich dann, wenn als Motiv für Unterlassung einer unsittlichen Handlung die Furcht vor Entdeckung auftritt Gn 27 11 ff. 31 21 34 30.

2. Die Antriebe zum sittlichen Handeln werden nicht unwesentlich gehemmt durch Rudimente der älteren Religionsstufen. Ist man gewohnt, heftige Leidenschaften, Impulse zu auffallenden Taten, sie seien gut oder bös, auf die Einkörperung einer רוח zurückzuführen, sie werde als selbständig aufgefasst oder mit Jahve kombiniert (§§ 43; 90, 3), oder auf eine Reizung durch Jahve (§ 36), so kann ein gesteigertes Gefühl sittlicher Verantwortlichkeit sich nicht entwickeln. Der Mensch empfindet sich dann zu sehr als Spielball elohimischer Gewalten.

## § 100. Das sittliche Ideal. Die Pflichten gegen Gott und den Nächsten. Der ältere Dekalog.

1. Das alte Israel weiss noch nichts davon, dass ein göttliches Gesetz das sittliche Verhalten des Menschen regelt. Was Jahve heischt, sagt die Sitte. Daher gilt alles, was Sitte, d. h. Herkommen ist, als sittlich und gut. Bei Kollisionen verschiedener Anforderungen der Sitte fehlt ein objektiver Massstab der Entscheidung, und die getroffene verletzt zuweilen unser sittliches Empfinden, vgl. Gn 16 6 19 8. Sittlich lebt, wer die von den Vätern ererbte Sitte II S 20 18 f. LXX befolgt, und sich von allem fernhält, was in Israel als Ruchlosigkeit נְבָלָה gilt 13 13 f. Gn 34 7. Unsittlich ist alles, was man in Israel „nicht tut" 20 9 29 26. II S 13 12 und wer Israels Sitte verletzt, behandelt Jahve verächtlich (נִאֵץ) II S 12 14 (str. אֹיְבֵי). Das Ideal ist, ein

rechter Israelit zu sein. Es ist also durchaus volkstümlich beschränkt.

2. Zur Volkssitte gehört auch die Erfüllung der Pflichten gegen Jahve, deren Vernachlässigung das ganze Land verunreinigen und über Land und Volk Unheil heraufbeschwören kann. Der einzelne hat allen aus dem Kult des Volksgottes fliessenden Ansprüchen zu genügen. Dass er auch sonst Jahves Heiligkeit (§§ 34; 49) streng respektiert, versteht sich um der Folgen willen von selbst. Er hat in Jahves Lande die Verehrung fremder Götter zu unterlassen, sich durch Opfer und Gebet zu diesem in freundliche Beziehungen zu setzen, seinem Willen, wie er im Orakelwurf und in der Weisung der Gottesmänner kund wird, zu gehorchen, seine Heimsuchungen, sofern sie durch Gebet, Opfer und Fürbitte nicht abzuwenden sind, geduldig zu ertragen I S 3 18 II S 12 15 ff. 15 25 f. 16 11 ff. 24 17. Zum Respekt vor der Heiligkeit Jahves gehört auch der Respekt vor den Gottesmännern I S 22 17 I K 20 35 und vor dem gesalbten Könige Ex 22 27 I S 24 7 ff. 26 9 ff. 31 4 II S 1 14 ff. 16 9 19 22 Jes 8 21, vgl. I K 21 10. Ein Rudiment einer älteren Religionsstufe ist es, wenn die Eltern den gleichen Schutz geniessen Ex 21 17. Ebenso erklärt sich der grosse Respekt vor dem Vater Gn 27 41 44 30 ff. 50 15 ff., der Glaube, an die besondere Kraft des väterlichen Segens und Fluches 27 1 ff. und die grosse Ehrfurcht vor dem Alter.

Schon in alter Zeit hat man, und zwar wahrscheinlich aus mnemotechnischen Gründen (man zählt beim Hersagen an den Fingern), die Pflichten gegen Gott in einem Zehngebot zusammengestellt. Ein solches ist uns in Ex 34 J erhalten, vgl. WELLHAUSEN, Comp. d. Hex.[3] S. 330—336. Der stark deuteronomistisch überarbeitete Abschnitt enthält in v. 14—26 jetzt allerdings zwölf dem Volke gegebene דְּבָרִים. Nämlich: 1) *Du sollst keinen andern Gott anbeten* v. 14; 2) *Gegossene Götter sollst du dir nicht machen* v. 17; 3) *Das Fest der Mazzen sollst du halten* v. 18; 4) *Alle Erstgeburt ist mein* v. 19; 5) *Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebenten Tage ruhen* v. 21; 6) *Das Fest der Wochen sollst du feiern* v. 22ᵃ; 7) *und das Fest der Lese am Ende des Jahres* v. 22ᵇ; 8) *Dreimal im Jahre sollen alle deine Männer Jahves Antlitz sehen* v. 23; 9) *Du sollst nicht mit Saurem das Blut meines Opfers mischen* v. 25ᵃ; 10) *Nicht soll bis zum Morgen das Opfer des Passah* (str. חַג) *übrig bleiben* v. 25ᵇ; 11) *Die Auslese der Erstlinge deines Festes sollst du zum Hause Jahves, deines Gottes, bringen* v. 26ᵃ; 12) *Du sollst das Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter kochen* v. 26ᵇ. WELLHAUSEN a. a. O. S. 333 f. reduziert diese zwölf auf zehn, indem er No. 5, weil es den Zusammenhang der drei grossen Feste sprenge und No. 8 als unnötige Wiederholung von No. 3, 6, 7 streicht. Als Fremdling weist sich aber vielmehr No. 4 durch die Form aus. Auch

müsste es vor No. 11 stehen. No. 5, das nicht fehlen kann, hat einst vor dem jetzigen No. 3 als No. 3 in diesem Dekalog gestanden. Es sind sonach, um einen Dekalog herzustellen, No. 4 und 8 zu streichen. Rein kultischer Art sind auch die Dekaloge, die O. Meissner, Der Dekalog, Teil I, 1895, und W. Staerk, das Dt 41 ff., aus den דְּבָרִים des BB (vgl. § 117, 1), rekonstruieren und für E beanspruchen. Die früheste Spur eines ethische Gebote enthaltenden Dekaloges findet sich Hos 4 2. Ueber Ex 20 2 ff. vgl. § 117, 2.

3. In der Auffassung von den Pflichten gegen den Nächsten enthält das sittliche Ideal Erbteile aus der Wüstenzeit. Die Regeln über das Verhalten zum Familienglied und Stammgenossen decken sich mit der Sitte der semitischen Nomaden, sind also vorjahvistischer Herkunft. Wegen des allen Semiten eigenen lebhaften Familiensinnes Gn 29 9 ff. nimmt man sich aller Verwandten nach Kräften an, was bei Prozessen sehr wichtig ist. Man ist gegen sie zuvorkommend und friedfertig Gn 13 8 ff. Gegen Fremde ist man höflich und gastfrei 18 2 ff. 19 2 ff. 24 24 ff. Ri 19 20 f. Aus älterer Religionsstufe erklärt sich die Pflicht zur Schwagerehe יִבֵּם Gn 38, und die Sitte, den das Familiengrab enthaltenden Familienbesitz nicht zu veräussern I K 21 3. Die Jahvereligion dehnte die Pflichten gegen den Geschlechtsgenossen auf alle Volksgenossen (רֵעַ, אָח) aus, sie alle, aber nur sie, sind jetzt der „Nächste“. Man hat ihnen חֶסֶד Zuneigung und אֱמֶת Treue zu erweisen, d. h. gütig und hilfreich und zuverlässig zu sein, חֶסֶד וֶאֱמֶת ist Inbegriff des rechten Verhaltens gegen den Nächsten. חֶסֶד אֱלֹהִים II S 9 3 oder חֶסֶד יְהוָה I S 20 14 sagt man, weil Gott solches Verhalten fordert. Daher nennen sich Josephs Brüder bei ihrer Bitte um Verzeihung עַבְדֵי אֱלֹהֵי אָבִיךָ Gn 50 17 E. Auch gegen den feindlich gesinnten Volksgenossen hat man gewisse Rücksichten zu nehmen Ex 23 4 f. (Von R[d], aber wohl nach altem Brauch.) Die Jahvereligion zeigt ihre die Sitte versittlichende Kraft darin, dass sie für die nicht durch eine Familie Geschützten eintritt: für Witwen, Waisen, Arme, für die eigentlich nur geduldeten גֵּרִים Gn 20 11 Ex 23 3 6 ff., und die Fremden unter ihren Schutz nimmt Gn 42 18. Da der Israelit nach Beduinenart wie gegen sich, so gegen andere hart und dazu habgierig ist, war das nötig. Doch finden sich hier auch Bräuche, die nur von der Jahvereligion übernommen sind und auf kanaanitische Ackerbaukulte zurückgehen, Dt 24 19 ff. 26 12 ff. Lv 19 9 f. Die Religion fordert gerechtes Gericht, rücksichtsvolles Benehmen gegen Schwache, mildert die Abhängigkeit des Weibes vom Manne Gn 16 3, insbesondere die Lage des Kebsweibes Ex 21 7 ff.

Dt 21 14 und des Sklaven, der den Kult des Herrn teilt und sein letzter Erbe ist Gn 15 3 24 3 12ff., J. Ex 21 26f., namentlich des hebräischen v. 1ff., sichert die Freiheit der Volksgenossen v. 16. Ein Rest der Nomadensitte ist die Blutrache. Sie sichert das Leben des einzelnen, eine Wirkung, die P[g] Gn 9 6 völlig begriffen hat (von der Bestrafung des Mörders durch die Obrigkeit handelt die Stelle nicht). Freilich kann sie zerstörend in der Familie selbst entbrennen Gn 27 45 J II S 14 1ff. Auch diese Sitte ist aber durch die Jahvereligion gemildert worden, die zwischen Mördern und Totschlägern zu scheiden lehrt, diesen das Asylrecht bietet, jenen verweigert Ex 21 13f. Auch das Recht des Königs schränkt sie ein.

Aus 1—3 ergibt sich, inwieweit die sittlichen Forderungen des jüngeren Dekaloges, § 117, 2 A. 1, durch die vorprophetische Sitte vorbereitet gewesen sind. Die Hauptmängel des vorprophetischen sittlichen Ideals sind: 1) Es handelt sich dabei mehr um Sitte als um Sittlichkeit. Die Sitte aber bleibt wegen der unentwickelten Gottesvorstellung hinter höheren sittlichen Forderungen zurück; 2) die Forderungen der Sitte gelten wie bei den Beduinen noch heute nur gegenüber dem Volksgenossen, vgl. Bertholet a. a. O. S. 10—12. Daher wird nicht getadelt das anstössige Verhalten Davids gegen Akis I S 27 10ff. 28 2 29 8ff., Abrahams gegen Sara, Pharao und Abimelech Gn 12 10ff. 20 2ff., Jakobs gegen Isaak, Esau, Laban 27 5ff. 31 1ff. Ja, Jahve schützt den durch sein unsittliches Verhalten in Ungelegenheiten geratenen Abraham, plagt den unschuldigen Abimelech, demütigt ihn dazu, um Abrahams Fürbitte nachzusuchen, veranlasst Israel, den Aegyptern goldene und silberne Geräte und Kleider zu entwenden Ex 12 35f. Gegen Feinde ist der Israelit rachgierig, roh, grausam, erbarmungslos Gn 34 25ff. I S 27 8f. II S 8 2, und dies im Dienst der Religion I S 15, vgl. § 78, was notwendig auf sein Verhalten gegen verfeindete Volksgenossen zurückwirkt I S 25 21ff. II S 13 28 und zu brutalem Benehmen gegen Schwächere führt Ri 18 5ff. Der Gedanke der Humanität fehlt. Doch ist der alte Israelit tierfreundlich Ex 20 10 23 5 11f. Dt 14 21 22 4ff. 25 4; 3) besonders unentwickelt ist die Beurteilung des Verkehrs der beiden Geschlechter und des Lebensgenusses überhaupt. Das Verhältnis beider Geschlechter wird sehr naturalistisch gefasst. Ein Wort für Keuschheit fehlt, also auch der Begriff. Der Geschlechtsverkehr beurteilt sich danach, ob er privatrechtlich erlaubt und kultisch ohne schlimme Folgen ist. Ehebruch und Unzucht verunreinigen das Land, denn sie kamen in kanaanitischen Kulten als Kulthandlungen vor, § 89, 1 A. Doch ist Israel die kanaanitische Lüderlichkeit nicht abzuerziehen gewesen. Ausserehelicher Umgang des Mannes mit unverheirateten und unverlobten Weibern ist unanstössig Gn 38 Ri 16, Verführung einer unverlobten Haustochter ein Eigentumsvergehen Ex 22 15f. Nur die Frau und die Verlobte ist zur Treue verpflichtet, der Mann kann nur eines andern Mannes Ehe brechen Gn 39 10ff. Vererbung der Kebsen auf den Sohn gilt allerdings bereits als anstössig Gn 35 22 II S 16 21ff. I K 2 13ff. Das sittliche Empfinden des Weibes ist infolge der Polygamie unentwickelt

Gn 16 2 ff. 30 3 ff. Ueberhaupt aber sucht der alte Israelit sein Leben nach Kräften zu geniessen. Trunkenheit ist nicht schimpflich Gn 9 21 ff. 43 34 I S 1 13 II S 11 13. Dass es für einen unterliegenden Helden rühmlich ist, freiwillig aus dem Leben zu scheiden, erklärt sich dagegen nach § 91, A. 2.

## § 101. Die Sünde.

Der alte Israelit hat zwar ein sehr lebhaftes Bewusstsein von der physischen Inferiorität des Menschen gegenüber den elohimischen Wesen, weiss aber noch nichts von einer allgemeinen sittlichen Unvollkommenheit oder Verderbnis des Menschen. Die Sünde ist für ihn etwas Isoliertes, die Einzelhandlung eines einzelnen, deren Folgen freilich andere, insbesondere die Familie des Sünders oder sein Volk, mit treffen können. Entscheidend ist auch hier, dass sich die Vorstellung nicht an der Gerechtigkeit Jahves (§ 35), sondern an seiner Macht (§ 33) und Heiligkeit (§ 34) orientiert. Jede Verletzung der Sitte Israels (§ 100), zu der auch die Beachtung des internationalen Herkommens gehört (vgl. Dt 25 18 mit Jos 10 19), insbesondere aber jede Verletzung der Heiligkeit Jahves (§§ 34; 49) ist Sünde, einerlei ob es sich um ein bewusstes Handeln oder um ein Fehlen aus Unkenntnis oder aus Schwäche handelt. Man kann daher aufs schwerste sündigen, ohne davon eine Ahnung zu haben.

1. Es ist methodisch falsch, bei Erhebung der vorprophetischen Vorstellungen von der Sünde von Gn 2 3 auszugehen, denn diese Erzählung ist fremden Ursprungs und ihr Inhalt der vorprophetischen Zeit gänzlich unbekannt, vgl. § 116, 3.

2. Die gewöhnlichen Ausdrücke für *sündigen, Sünde* (חָטָא, חֵטְא, חַטָּאת, חֲטָאָה, חַטָּאָה) denken an unbeabsichtigtes Verfehlen des von Jahve oder der Sitte Verlangten. Die sinnliche Bedeutung von חָטָא ist: *das Ziel verfehlen* Ri 20 16 (l. m. LXX das Qal), dann: *fehlgehen* Spr 19 2 Hi 5 24, dann: *sich verfehlen,* sei es gegen Gott oder Menschen I S 2 25. Auch bei עָוָה, עָוֹן ist zunächst an ein unbeabsichtigtes verkehrt Handeln gedacht, während עָוֶל, עַוְלָה auf bewusste Verfehlung zu gehen scheint. Als bewusste Auflehnung gegen Jahve wird die Sünde durch פָּשַׁע *abtrünnig werden* und seine Derivate bezeichnet. Auf Betrug und Treubruch gehen מָעַל, מַעַל. Sofern die Sünde das Recht eines andern kränkt, ist sie חָמָס, als Ruchlosigkeit נְבָלָה. Von unabsichtlichen Verfehlungen stehen שָׁגָה, שָׁגַג und ihre Ableitungen.

3. Die Unvollkommenheit der altisraelitischen Vorstellung von der Sünde und ihren weiten Abstand von der christlichen zeigt: 1) die ungenügende Unterscheidung absichtlicher und unabsichtlicher Verfehlungen und, im Zusammenhange damit, 2) die stärkere Empfindung für die Sündhaftigkeit kultischer als für die ethischer Verfehlungen. Gerade unbeabsichtigte Verfehlung gegen kultische Gewohnheiten ist schwerste Sünde, z. B. dass das erschöpfte Israel עַל־הַדָּם isst I S 14 32 f., § 69, dass Jonathan,

der Sauls Fluch nicht gehört hat, Honig leckt 37 ff.; 3) die Identifizierung der Sünde mit Verletzungen der Sitte. Sittlich irrelevante Handlungen können daher sündig, unsittliche fromm erscheinen. Sünde ist, dass David, entgegen der abergläubischen Gewohnheit, Israel zählt II S 24, fromm, dass Jephtah seine Tochter opfert Ri 11 34 ff., Abraham Isaak opfern will Gn 22. Dieser Mangel ist Rudiment aus der Wüstensitte, vgl. BURCKHARDT, Beduinen und Wahaby S. 145, Reisen in Arabien, Anhang No. 2; 4) die Ableitung schlimmer Sünden von der Initiative Jahves (§ 36). Mit dem Fehlen der Gedanken der göttlichen Zulassung und der menschlichen Freiheit und den §§ 29; 34—36 besprochenen Vorstellungen ist dieser Mangel notwendig gegeben; 5) die Neigung, Sünden gegen den Nächsten bloss unter dem Gesichtspunkt der Rechtsverletzung zu betrachten, ohne an eine Trübung des Verhältnisses zu Jahve zu denken. Hier hat die Predigt der Propheten besonders förderlich eingegriffen.

## § 102. Die Schuld.

1. Der Christ denkt bei Schuld daran, dass er wegen seiner ethischen Minderwertigkeit vor Gott nicht besteht. Er ist sich bewusst, in Gedanken, Worten und Werken Gottes Geboten nicht entsprochen zu haben. Dies Bewusstsein muss nach §§ 98—101 dem alten Israeliten fehlen. Solange er nicht an einem Unglück oder an einem Versagen des Orakels erkennt, dass Jahve zürnt, denkt er nicht an eine Schuld. Erst dann schliesst er, dass er durch eine Verfehlung Jahve missfällig geworden sei. Für ihn ist Schuld etwas Objektives, die Tatsache, dass der göttliche Zorn über etwas entbrannt ist, II S 24 1 II K 24 20; subjektives Schuldbewusstsein kann, aber braucht nicht dabei zu sein. Man kann in Schuld sein und es gar nicht wissen. Sie kann durch eine ethische Verfehlung entstehen, entsteht aber zumeist durch kultische, sie kann durch gleichgültig erscheinende, ja durch gut und fromm gemeinte entstehen. Sie kann unerwartet *„zustossen"* II K 7 9. Die Unterschiede zwischen rein und unrein, heilig und profan sind so gut wie die Anforderungen der Sitte zuweilen unklar. Die Schuld ist eine unheimliche Macht, der man verfallen ist, mit Rücksicht auf den Schuldigen angesehen, ein Schmutz, eine Last, die aufliegt עַל Gn 20 9 II S 21 1, die getragen wird נָשָׂא Gn 4 13, aufgelegt wird שִׂים עַל Dt 22 8.

2. Nicht nur der Täter gerät durch die Sünde in den Zustand der Schuld, unter ein Unheil herbeiziehendes Verhängnis, verfällt göttlichem Zorne, sondern das ganze Land und Volk Gn 20 9 E 26 10 J II S 3 28 14 27 ff. II S 21 24, vgl. §§ 36; 103; ebenso kann auf ein Haus durch Versäumung einer Vorsichtsmassregel Blutschuld דָּמִים kommen Dt 22 8. Insbesondere bringen Ver-



letzungen der Ehesitten das Land in Schuld הֶחֱטִיא Dt 24 4. Es wird durch Unzucht verunreinigt Lv 18 25, vgl. §§ 67, 3.; 68, 3 A. 1; 100, 3 A. Ebenso profaniert הֶחֱנִיף ungesühntes Blut Nu 35 33 und Abgötterei Jer 3 2. Rudiment aus vorjahvistischer Religion ist der Glaube, dass Sünde das Geschlecht des Sünders und zwar auch seine Nachkommen mit Schuld belastet (Erbschuld).

Aus Obigem erklärt sich, dass die Worte für Sünde עָוֹן, חֵטְא, חַטָּאה auch *Schuld* bedeuten. Der eigentliche Ausdruck dafür aber ist אָשָׁם, Verb.: אָשַׁם *sich verschulden.*

## § 103. Die Sündenstrafen.

Da die Religion die irdischen Güter gewährleistet, so besteht die Strafe der Sünde naturgemäss in der Entziehung dieser. Der Gedanke, dass die Entziehung irdischer Güter die Gewährung eines religiösen Gutes bedeuten kann, ist noch nicht möglich. Man redet daher besser von Sündenstrafen als von Sündenstrafe. Solche sind vorzeitiger Tod, Verlust der Kinder und des irdischen Besitzes, Krankheit, Unglück in Unternehmungen, Beraubung durch Feinde, Viehsterben. Verletzt jemand Jahves Heiligkeit, so vernichtet ihn dieser im Zorn I S 6 19 ff. II S 6 6 ff. Ein vor der Zeit Gestorbener hat gesündigt Gn 38 7 ff. Nabals plötzlicher Tod ist daher eine Entscheidung Jahves zu Davids Gunsten I S 25 39. Israel wird gestraft durch Niederlagen, Invasionen, Hungersnot und Seuchen und zwar auch für Sünden einzelner. Man macht sich bereits darüber Skrupel, doch gehen sie nicht tief II S 24 17 ff. Rudiment vorjahvistischer Religion ist die Auffassung der Kinderlosigkeit als schwerer Strafe. Ebenso, dass nach § 102, 2 die Sündenstrafen mit dem Sünder zuweilen seine Familie und seine Nachkommen treffen Ex 20 5 34 7 Nu 14 18 Dt 5 9. Daher schliesst man aus dem Verkommen eines Volks oder Geschlechts auf eine Sünde seiner Ahnen Gn 9 20 ff. 38 1 ff. 49 3—7.

1. Unbekannt ist der Gedanke, dass der Tod die Strafe der Sünde sei, was man mit Unrecht aus Gn 2 3 schliesst, vgl. § 101 A. 1. Er ist der natürliche Ausgang des menschlichen Lebens, die Folge davon, dass der Mensch Fleisch, nach Gn 3 19 die Folge davon, dass er aus Erdenstaub geschaffen ist.

2. Die geschilderten Vorstellungen sind sehr unvollkommen, denn 1) es erscheint als natürlich, dass Unschuldige gestraft werden; 2) der Gedanke fehlt, dass jede Sünde ihre Strafe durch Jahve findet. Weiss man auch, dass die Folgen der Sünde den Sünder strafen Ri 9 16 ff. 57 II S 16 8, so glaubt man doch nicht, dass Jahve auf jede Beleidigung reagiert. Als Gott

tut er, was ihm gefällt II S 10 12. Ja, nach § 35, 1 A. 1 straft Jahve nur, wenn ihm die Sünde „aufstösst“ מָצָא Gn 44 16, wenn er nach ihr hinsieht, sich ihrer erinnert. Daher erinnert (הִזְכִּיר) der Geschädigte, ungewiss, ob Jahve eine Sünde bemerkt hat, diesen daran I K 17 18, macht ihn darauf aufmerksam Gn 16 5 Ex 5 21. Ueber die מִנְחָה מַזְכֶּרֶת עָוֹן Nu 5 vgl. § 82. Daraus erklärt sich die Bedeutung des Fluches Lv 5 1 Ri 17 2 I K 8 32, der zuweilen noch andere Potenzen zur Bestrafung des Sünders in Bewegung setzt Gn 4 11; 3) der Gedanke einer Kongruenz zwischen Sünde und Strafe fehlt. Namentlich, wo es sich um Bestrafung einer Verletzung der Heiligkeit Jahves handelt, macht dieser mehr den Eindruck des Beleidigten, der sich rächt, als den des unparteiischen Richters.

## § 104. Die Beseitigung der Schuld. Die Vergebung. Die Sühne.

Nach § 103 ist möglich, dass Jahve eine Sünde nicht straft, absichtlich sie übersieht. Er ist dann über sie „hinweggegangen“ עָבַר. (Daneben הֶעֱבִיר mit *acc.* der Sünde II S 12 13 24 10.) Vielfach wird aber erst durch eine Sündenstrafe II S 21 oder das Versagen des Orakels I S 14 37 28 6 kund, dass ein Israelit, sein Ort, seine Familie, das Land Schuld trägt. Dann gilt es, die Art der Schuld zu ergründen, wozu das Orakel hilft, und sie zu beseitigen, um weiteres Unheil zu verhüten. Um zu erreichen, dass Jahve verzeiht סָלַח und die Schuld hinwegnimmt נָשָׂא, stehen vier Wege offen, die je nach den Umständen gangbar sind oder nicht. a) Die Fürbitte הִתְפַּלֵּל der Gottesmänner Gn 20 7, vgl. § 60, 1. Jahve nimmt bei der Entscheidung, ob er verzeihen will, auf seine Diener Rücksicht Ex 32 32. Fürbitter im grossen ist Mose, sind die Propheten. Nach I S 2 25 gibt es bei Sünden gegen Menschen eine priesterliche Interzession פִּלֵּל, nicht aber bei bewussten Sünden gegen Gott, vgl. Doughty I 444. b) Man sucht Jahves Zorn durch ein Opfer לְרֵיחַ הַנִּיחוֹחַ zu besänftigen (§ 79, 2). Dieser Weg scheint von untergeordneter Bedeutung gewesen zu sein. Nach I S 26 19 wird er betreten, wenn man sich von Jahve zu ungerechten und verderblichen Handlungen gereizt fühlt. c) Für die zahlreichen Fälle unwissentlicher Verletzung der Heiligkeit Jahves hat man die beiden Opferarten חַטָּאת und אָשָׁם (§ 81). d) Bei schweren Verletzungen der Sitte oder der Heiligkeit Jahves Ex 32 27 ff. Nu 25 1—4, insbesondere bei Abfall und Verletzung des Bannes Jos 7, gewährt man durch Tötung der Schuldigen dem göttlichen Zorne ein Objekt, an dem er sich austobt, reinigt Land und Volk von sündigen Elementen בִּעֵר הָרָע.

In diesem Fall kann Stellvertretung erfolgen Ex 32 32 I S 14 43 ff., doch liegt solche nach §§ 102; 103 nicht vor, wenn statt des Sünders seine Nachkommen getötet werden II S 21. Vorherige Verständigung mit den Geschädigten war danach nötig, zumal da man sich von ihnen ausbedang, dass sie nach erfolgter Genugtuung etwaige Flüche durch eine בְּרָכָה annullierten, vgl. § 76, 1.

Zwischen dem Falle unter d, dem Banne (§ 78) und dem Menschenopfer (§ 85), besteht eine gewisse innere Verwandtschaft. Das Kuhopfer Dt 21 1 ff. lässt vermuten, dass es für einzelne, eine Schuld begründende Vorfälle, bestimmte sühnende Handlungen gab. Im konkreten Falle vertritt die Kuh den nicht zur Stelle zu schaffenden Mörder, und der Totengeist wird dadurch beruhigt. Das Mittel ist Rudiment vorjahvistischer Religion.

# Zweiter Abschnitt.

# Die Umbildung der Religion Israels im Zeitalter der Prophetie.

## Erstes Kapitel.

## Die Prophetie des 8. und 7. Jahrh. Die Auseinandersetzung mit ihr und den assyrisch-babylonischen Kulten im Lande.

### I. Uebersicht über den Gang der Entwicklung.

### § 105. Die Bedeutung des 8. und 7. Jahrh. für die Entwicklung der Religion Israels. Die prophetische Predigt und die assyrisch-babylonischen Einflüsse.

B. Duhm, Theol. der Propheten, Bonn 1875; R. Smend, Ueber die Genesis des Judentums. ZAT 2, 94 ff., Lehrbuch d. at. Religionsgesch.[2] S. 187 ff.

1. Die Geschichte des geistigen Lebens der Menschheit ist die Geschichte der Aneignung der von einzelnen Menschen gefundenen und zumeist im Widerspruch zur Meinung der Zeitgenossen vertretenen Gedanken durch die Völker und Religionsgenossenschaften und die Aneignung des geistigen Besitzes einzelner Völker durch andere. Besonders deutlich tritt dieses Entwicklungsgesetz heraus in der Geschichte der Religionen, der Grundlage alles geistigen Lebens der Menschheit. Beide Vorgänge lassen sich in der religiösen Entwicklung Israels im 8. und 7. Jahrh., der politisch wie geistig bewegtesten Zeit des alten Israel, beobachten. Von zwei Seiten strömen in dieser Zeit neue Ideen in das Volk Israel ein und drängen sein geistiges Leben aus den altgewohnten Bahnen: durch die Predigt der Propheten

und die Propaganda der assyrisch-babylonischen Kultur und Kulte.

2. Unter den Propheten erhebt sich im 8. und in der zweiten Hälfte des 7. Jahrh. eine Anzahl individuell scharf ausgeprägter, das geistige Niveau der bisherigen Prophetie weit überragender Männer mit dem Anspruche, von Jahve zu seinem Volke gesandt zu sein, um ihm den bevorstehenden Untergang seines Staates anzukündigen. Hierbei denken sie an die Assyrer. Die die Aramäerstaaten allmählich zerreibenden Kriegszüge der Assyrer gegen Westen waren zwar unter Aššurdân III. (772—754) und Aššurnirâr (754—745) zum Stocken gekommen, aber Tiglathpileser (745—727) nimmt sie wieder auf, vgl. E. Meyer, Geschichte des Altertums I 414—420. Bevor noch die letzten Aramäerstaaten erlegen sind, und Israel an die Reihe kommt, erheben diese Propheten als Herolde Jahves ihre Stimme und verkünden das von Osten herankommende Verhängnis. Jahve selbst führt es herauf. Falls Israel nicht von seinem verderbten Wandel lässt und den Forderungen seines Gottes genügt, werden die Assyrer an ihm Jahves Strafe vollziehen. Neben der Ankündigung des Unterganges steht sonach der Ruf zur Busse und zur Rückkehr zu Jahve, und die Propheten erheben damit von neuem in kräftigster Weise den Anspruch, Israels privates und öffentliches Leben zu leiten. Ihre Predigt führt der Religion neue Gedanken zu, denn sie geht aus 1) von einer völlig neuen Beurteilung der politischen, sozialen, religiösen und sittlichen Zustände: sie sieht Verderben und Sünde, wo nach der volkstümlichen Auffassung die Dinge rechtbeschaffen waren; 2) von neuen Gedanken über die Forderungen Jahves: sie sind sittlicher Art und erschöpfen sich nicht im Kulte, der Volk und Gott verknüpft; 3) von dem unerhörten Gedanken, es könne Jahve im Zorn das zwischen ihm und Israel bestehende Verhältnis aufheben. Das bedeutete nach volkstümlichem Verständnis das Ende von Volk und Religion, es war ungläubig, gotteslästerlich, unpatriotisch; 4) von der Ueberzeugung, dass Jahve Israel durch die Propheten die Zeitereignisse deutet; 5) dass Jahve die Geschichte zum Zwecke einer Auseinandersetzung mit Israel lenkt, die Weltmächte dazu als Werkzeuge benutzt. Durch die Verkündigung des Untergangs tritt die Prophetie, sehr im Unterschied von der älteren, in scharfen Gegensatz zum nationalen Empfinden. In der prophetischen Verkündigung fielen bisher der nationale Ge-

danke und der Jahvegedanke zusammen, jetzt treten sie auseinander. Aber gerade hierdurch wird die Religion Israels in Bahnen geleitet, auf denen sie zur Weltreligion sich umzuwandeln beginnt. Daher ist die Verkündigung des Untergangs das Wichtigste in der prophetischen Predigt. Israels Zuversicht auf seine Rechtbeschaffenheit und Jahves Hilfe muss zerstört werden, es muss den Untergang seines Staates als gerechte Strafe begreifen. Nur so kann es für die prophetische Auffassung von der Religion und seiner Zukunft gewonnen werden. Charakteristisch aber für diese Propheten ist, dass sie keine Ahnung davon haben, wie unerhört neu ihre Gedanken sind. Sie verkünden sie, als seien sie auch für ihre Zuhörer selbstverständlich und von jeher der anerkannte Inhalt der Jahvereligion gewesen. Sie erkennen keine andere Auffassung an, als die ihre, die ihnen aus göttlicher Offenbarung zufliesst. Dass sie im Volke eine andere treffen, beruht nach ihrer Meinung auf Israels Unkenntnis von Jahve und seinem Abfall von ihm. Die unerschütterliche Zuversicht, mit der sie ihre Gedanken trotz des Widerspruchs der Zeitgenossen als Jahves Gedanken verkünden, ist das psychologisch Merkwürdigste und Belehrendste an ihrer Predigt.

Aus der zornigen Antithese Am 7 14 folgt nicht, dass die prophetische Bewegung des 8. Jahrh. etwas völlig Neues, von der älteren Prophetie Verschiedenes ist. Die Antithese ist schärfer, als den Tatsachen entspricht. Neues, das sich gestalten will, bedient sich dazu immer schon vorhandener Formen. Amos betrachtet sich nicht nur 3 3–8, sondern auch 7 15 als נָבִיא, da ihm Gott den Auftrag gibt הִנָּבֵא. Amazja redet ihn daher mit Recht als נָבִיא an, und die Späteren haben keinen Versuch gemacht, diesen Namen von sich abzuwehren. Nennt doch Jesaia 8 3 sein Weib הַנְּבִיאָה. Man darf diese Propheten schon deshalb von den älteren nicht trennen, weil sie Visionäre sind wie jene, wie sie nicht nur durch Worte, sondern auch durch ihre auffallenden Handlungen Hos 1 4 6 9 Jes 8 3 20 2 Jer 27, wie durch ihre Schicksale Ho 1 2 Jer 16 2 weissagen, und in Poesie sprechen, wiewohl der Inhalt ihrer Predigt ihnen nicht erlaubt, sich auf kurze Sätze zu beschränken. Bei dem zu ihnen gehörenden Ezechiel finden wir die schwersten Formen der Ekstase (§§ 60, 2 A. 2. 3; 123, 4). Doch verläuft diese meist in der milderen Form der Vision und des Hörens göttlicher Worte. Sie hören die Worte in ihren Ohren Jes 5 9, die Jahve zu ihnen spricht. Sie sehen und hören ihn, wie er ihnen Gesichte deutet Am 7 1 ff. Was sie sprechen, redet nach ihrer Ueberzeugung Jahve mit ihrem Munde. Daher ist das Ich der prophetischen Rede bald der Prophet, bald Jahve 7 10. Augenscheinlich empfinden sie als Offenbarung Jahves auch solche der sittlichen Auffassung Jahves und seines Verhältnisses zu Israel mit zwingender Notwendigkeit entspringende Gedanken, welche die Schwelle ihres Bewusstseins überschreiten (ihnen *einfallen*), ohne dass sie von ihrer Entstehung

eine Vorstellung haben. Ruhig und überlegt erscheint ihr Wirken, wenn wir sie mit den Ekstatikern zur Zeit Sauls vergleichen. Dennoch partizipieren auch sie an ihrem Wesen und sind Kinder desselben Geistes. Von den früheren unterscheiden sich die Propheten von Amos bis Jeremia vielmehr durch den Inhalt ihrer Ekstasen und Predigten: in der Ekstase fliessen ihnen neue, höhere religiöse und ethische Gedanken zu, und diese beherrschen ihr gesamtes Leben und geben ihm seine Aufgaben. (Trotz der Ekstase sind sie, was modernem Empfinden leicht als Widerspruch erscheint, geistig gesunde, willensstarke Menschen von ausgesprochenster Individualität.) Neben der neuen, sich von der alten durch den Inhalt der Predigt, nicht durch die Weise ihrer Hervorbringung unterscheidenden Art, hat die alte fortbestanden, zuweilen mit ihr im Konflikt Mi 3 5 f. Ja, in der 2. Hälfte des 7. Jahrh. sinkt die Masse der Propheten wieder auf den alten Standpunkt zurück, der nationale Fanatismus nährt sich an der prophetischen Predigt, vgl. §§ 117, 2; 119; 127. Wahrscheinlich hat sogar die alte Art die neue überdauert. Den Zeitgenossen mag es schwer gefallen sein, die Propheten, die für uns Nachlebende über ihre Zeit so gewaltig emporragen, von der Masse der Propheten zu unterscheiden. Ihre Predigt dürfte oft wilde Leidenschaften entfesselt und scharfen Widerspruch gefunden haben, vgl. Jes 28 7 ff. Im Tempel besteht das Amt eines Aufsehers פָּקִיד über die Ekstatiker לְכָל־אִישׁ מְשֻׁגָּע וּמִתְנַבֵּא Jer 29 26. Dieser hatte, um Ordnung halten zu können, das Recht, sie zu schlagen, krumm zu schliessen und ihnen den Hals in den Block zu stecken, was Jeremia, ohne seiner Autorität zu schaden, passiert ist Jer 20 2. Modernen Menschen, die die Geschichte der Religionen einschliesslich der des Christentums nicht zu kennen pflegen, erscheint es freilich leicht als ein Wunder, dass sich Gott solcher Ekstatiker bedient hat, um die Religion Israels in die zum Christentum führende Entwicklung zu leiten. Aber auch im Leben Jesu entscheiden Visionen (Taufe, Versuchung); ebenso in dem des Paulus (Damaskus), der ausgesprochener Ekstatiker ist (II Kor 12 2 ff.), und in der Entwicklung der Kirche treten sie erst allmählich zurück.

3. Haben die Propheten des 8. und 7. Jahrh. wie die alten durch ihr Wort und ihre Handlungen von Jahve gezeugt, so ist es schon deshalb missständig, sie zum Unterschiede von den alten „schriftstellernde Propheten“ zu nennen. Diese Benennung ist weiter bedenklich, weil sie 1) den Hauptunterschied von der alten Prophetie nicht trifft: die sittliche Auffassung von Jahves Willen und Walten und von der Sünde, die Verkündigung des Gerichts und die messianische Hoffnung; 2) zu falschen Vorstellungen von dem Verhältnis dieser Propheten zu der nach ihnen benannten Literatur, vgl. § 109, führt, und 3) zu der Meinung, es sei die Schriftstellerei das eigentliche Mittel ihrer prophetischen Tätigkeit gewesen; 4) zur Unterscheidung ein nebensächliches Moment benutzt. Die Propheten des 8. und 7. Jahrh. haben freilich auch geschrieben. Aber nicht alle, auch ist es Folge der ihr Wirken



begleitenden Umstände. Es wird durch besondere Inspiration angeordnet, wenn die mündliche Predigt taube Ohren gefunden hat und bezeugt werden soll, dass Jahve rechtzeitig gesprochen hat Jes 8 1 16 30 8, oder wenn der Prophet an mündlicher Predigt behindert ist Jer 36. Der Prophet gibt dann entweder einen Bericht über das, was er in der Ekstase gehört, geschaut, getan, gesprochen Jes 20, oder es wiederholt sich die Ekstase, und ein anderer schreibt Jer 36. Denn im Zustande der Ekstase hat der Prophet die Hände zum Schreiben nicht frei. Daraus, dass die Unterweisung Israels durch die Propheten mündlich geschieht, erklärt sich, dass das alte Wort für die priesterliche Weisung תּוֹרָה, § 62, 5 auf sie übertragen wird Jes 1 10 5 24 8 16. Wie nebensächlich die schriftstellerische Tätigkeit ist, zeigt Jeremia, der 23 Jahre weissagt, ohne ein Wort zu schreiben.

Dass die Jahveinspiration keine Inspiration zum Schreiben ist, hat vielleicht noch den Nebengrund, dass das Schreiben von Haus aus der Sphäre eines andern Gottes oder Geistes zugehört, vgl. ZAT 23, 153ff. Erst das alexandrinische Judentum verknüpft die schriftliche Konzeption der hl. Schrift mit dem Zustand der Inspiration, für das übrige Judentum hängt die Inspiration am gesprochenen Wort.

4. Der erste Zusammenstoss mit den Assyrern führt noch nicht zum Untergang Israels, was Amos und Hosea erwartet hatten. Der Untergang vollzieht sich allmählich und erfolgt erst, nachdem das assyrische Reich vom babylonischen abgelöst worden ist. Ueber einundeinhalbes Jahrhundert dauert der Todeskampf der israelitischen Nation. 734 werden die an der Nordgrenze gelegenen Landstriche in das assyrische Reich einverleibt, Juda wird freiwillig, Israel gezwungen sein Vasall. 722 wird das Reich Israel zerstört und sein Land einverleibt, Juda aber bleibt bis zum Untergange des assyrischen Reiches diesem unterworfen, um nach kurzer Freiheit Vasall der Aegypter, dann der Babylonier zu werden. Da es sich in die Herrschaft dieser nicht zu schicken weiss, wird 597 der beste Teil seiner Bevölkerung exiliert, und da sein Trotz auch hierdurch nicht zu brechen ist, wird es 586 vernichtet. Man hat mit Recht eine besondere Fügung Gottes darin erblickt, dass sich Israels Untergang schrittweise vollzogen hat, so dass es ihm möglich wurde, sich mit der Notwendigkeit des Unterganges vertraut zu machen, seinen Glauben an Jahve in Einklang zu setzen mit diesen Unglücksfällen und sein geistiges Leben darauf einzurichten. Wäre der Untergang plötzlich mit einem Schlage erfolgt, so war zu befürchten, dass dieser Schlag

die Wurzeln des Glaubens traf, und dass die aufs engste mit Land und Staat verknüpfte altisraelitische Religion mit in den Untergang hineingerissen wurde. Die geistigen Leiter der Nation während dieser Entwicklung sind die Propheten. Die Nation verwindet den Untergang des Staates, ohne an sich und Jahve irre zu werden, weil sie sich unter das prophetische Wort beugt, dass er eine Strafe des gerechten Jahve ist, und die prophetische Hoffnung erfasst, dass er zum Besten Israels verhängt worden ist (§ 106). Der Untergang des Staates, die Verschleppung des Volkes aus Jahves Lande führt nicht den Untergang der Religion herbei, sondern treibt sie in eine höhere Entwicklung. Die Auseinandersetzung aber der prophetischen Gedanken über die Religion mit den volkstümlichen Gedanken und Gewohnheiten vollzieht sich im Exile.

5. Damit, dass Israel Vasall der Assyrer wird, gerät es nach antiker Auffassung in Beziehung zu den Göttern dieses Reiches, deren Kulte im Lande neben dem Landeskulte Wurzel fassen. Dazu verpflanzt Sargon unter die unterworfene Bevölkerung des Nordreichs Kolonen aus verschiedenen Gegenden seines Reichs, die ihren heimischen Göttern Kultstätten errichten. Doch behauptet sich in den Landschaften des alten Nordreichs die Jahvereligion als Landesreligion II K 17 25 f. Leider verschuldet der § 13, 2 erwähnte Umstand, dass wir über diese Uebertragung assyrisch-babylonischer Kulte nach Palästina nur sehr mangelhaft unterrichtet sind. Wir erfahren so gut wie nichts über die Lokale, aus denen, und sehr wenig über die Lokale, in die sie einwanderten. Auch darüber, ob es sich im einzelnen Falle um ganz neue Einrichtungen oder um eine Anknüpfung an rudimentäre Reste früherer Perioden handelte, § 20, 2, erfahren wir nichts. Die in diesen Kulten wurzelnde Kultur der Euphrat- und Tigrisländer besass schon in sich selber eine grosse Anziehungskraft auf die Palästiner. Für die Ueberwundenen wurde Tracht, Kult und Sitte der Ueberwinder vorbildlich. Hieraus begreift sich der Nachdruck, mit dem die Propheten jede politische Verbindung mit fremden Völkern als Abfall von Jahve geisseln. Sie griff in Jahves Rechte ein, weil sie Beziehungen zu fremdem Kulte zur Folge hatte. In Juda scheint die Einführung der fremden Kulte auf die Initiative der Könige zurückgegangen zu sein, § 112. Gehen im 8. Jahrh. die fremden Kulte neben dem nationalen Jahvekulte einher, so ändert sich

das Bild unter Manasse. Das alte „Haus Jahves“ wird zum Pantheon, in dem neben dem Landesgotte die Götter des assyrischen Reiches verehrt werden. Fremde religiöse Gedanken und Kultbräuche dringen in die Jahvereligion ein. Die aus den assyrisch-babylonischen Kulten erwachsenen Mythen erzählt man auch in Palästina. So treibt die Jahvereligion in eine Entwicklung hinein, die in vielen Punkten an die nach der Einwanderung erfolgte Auseinandersetzung mit den kanaanitischen Kulten erinnert.

6. Ueber die Gedanken und Forderungen der früheren Propheten schreiten die des 8. und 7. Jahrh. hinaus, indem sie den Kampf gegen die nach § 20 mit der Religion Moses verschmolzenen palästinischen Gedanken und Bräuche aufnehmen und ihre Wiederausscheidung oder Unschädlichmachung einleiten. Auf den Schultern der alten Propheten aber stehen sie und setzen ihr Werk fort, sofern es Voraussetzung alles ihres Predigens ist, dass Jahves Verhältnis zu Israel Beziehungen Israels zu andern Göttern ausschliesst. Daher gleichen sie ihnen im Kampfe gegen die neueindringenden assyrisch-babylonischen Kulte; er erinnert an den Kampf jener mit dem tyrischen Baalkulte. Und wie jene knüpfen daher auch sie an die Gedanken der Religionsstiftung an. Wie bei unserer Reformation kommt bei ihnen eine neue Auffassung von der Religion mit dem Zurückgreifen auf Gedanken, die mit der Religionsstiftung schon gegeben waren, zusammen. Insofern liegt in der gewöhnlichen Auffassung, die sie für Moses Werk eintreten lässt, ein Körnchen Wahrheit. Doch irrt diese, wenn sie die Propheten bloss als Vertreter des Alten auffasst. Sie führen nicht nur jenen alten Gedanken neues Leben, sondern der Religion neue Gedanken zu und weisen ihr neue Ziele. Das aber ist die Hauptsache. Sie gewinnen den Kampf gegen die kanaanitischen Bestandteile der Religion wie gegen die neueindringenden fremden Kulte, weil sie den Grundgedanken der Religion Israels: „Jahve Israels Gott, Israel Jahves Volk“ mit neuem Inhalt erfüllen. Damit tritt eine höhere Vorstellung von Jahve und von der Religion auf. Von Jahve, denn der Schützer des Rechts wird zum gerechten Gott. Die mit dem Kulte gegebenen Vorstellungen von Jahve dem Heiligen vertiefen sich: Israels sittliche Verfehlungen verletzen Jahves Augen. Jahve, der sein Volk erwählt und je und je geleitet hat, wird als der sein Volk liebende, treue Gott erkannt. Als der gerechte

Gott, der sein Volk um seiner Sünden willen straft, als der Mächtige, dessen Arm die Weltmächte zu seinen Zwecken in Bewegung setzt, als der Gott, der Israel durch den Mund seiner Propheten seine Absichten enthüllt, hat er unter den übrigen Göttern keinen seinesgleichen. Diese sinken daher in ihrer Bedeutung neben Jahve zusammen. Der Gegensatz: „Jahve und die fremden Götter“ (§ 29) verwandelt sich daher in die andern: „Jahve und die *andern* Götter“ oder „Jahve und die Götter, die nicht helfen können“. Damit wandelt sich die Monolatrie zum religiösen Monotheismus um, aber damit ist auch das religiöse Gedankenmaterial gegeben, das die Umbildung des religiösen Monotheismus zu einem begriffsmässig durchgearbeiteten ermöglichte. Das geschah in und nach dem Exil und ist ein Stück in der Umbildung der israelitischen Religion zum Judentum. Die Religion aber wird reiner erfasst, denn aus der vertieften Auffassung von Jahve fliesst eine richtigere Beurteilung des Kultes, seiner Wirkungen und seines Wertes, eine Vertiefung der Vorstellungen von der Sünde und der Erlösung von ihr.

7. Schon unter Hiskia setzt die prophetische Predigt den Arm des Staates zu einer Reform des Kultes in Bewegung, doch ist das von keiner Dauer. Unter Manasse erreicht der fremde Einfluss den Höhepunkt. Wo Fremdes in ein noch nicht entkräftetes Volkstum einströmt und es umzugestalten beginnt, entsteht eine kräftige nationale Reaktion. So wendet sich auch Israel den bedrohten nationalen Gütern mit neuer Liebe zu. Durch Niederschrift sucht man das alte Gewohnheitsrecht zu sichern (Bundesbuch, vgl. § 117). Neben dem Gegensatz zwischen dem Nationalen und Fremden tritt der Gegensatz zwischen prophetischer Predigt und nationalem Empfinden zurück (§ 117, 2). Die für Jahve und seine Rechte gegen die fremden Kulte kämpfenden Propheten vertreten ein Stück der nationalen Eigenart. Zephanjas Zorn erregt die assyrische Tracht der Grossen so gut wie Jerusalems Abgötterei. Die Forderungen der Propheten werden von der nationalen Strömung mitgetragen. Der Jahvegedanke und der nationale treten wieder zusammen. Erfasst von prophetischen Ideen leiten die Tempelpriester, ihres alten Berufes, Jahves Rechte zu lehren, eingedenk, eine Reform in die Wege. Vermittelst eines Buches, auf das sich Josia und sein Volk verpflichten (§ 120), soll Kult und Sitte in Einklang mit Jahves Forderungen gebracht werden. Soweit die fremden Mythen sich

jahvistisch umformen lassen, finden sie Aufnahme in die jahvistische Darstellung der Sage (§§ 13, 1 A.; 116, 3). Durch die auch auf Bethel ausgedehnte Reform Josias scheint den Forderungen Jahves genügt. Das glaubt auch die Mehrzahl der Propheten. Der Versuch einer praktischen Durchführung der prophetischen Ideen lenkt ihre Blicke von dem sündhaften Zustande Israels und von der Gerichtserwartung ab. Es entsteht die falsche Vorstellung, dass Jahve versöhnt, eine bessere Zeit angebrochen, alle Gefahr vorüber sei. Gegen diese falsche Vorstellung erheben Jeremia von Anathoth und Uria von Kirjathjearim ihre Stimme und erneuern den Ruf zur Busse unter Androhung des Untergangs. Uria büsst es mit dem Tode. Jeremia entgeht der Verfolgung nur, um den Untergang von Staat und Stadt zu erleben. Dieser bricht den Widerspruch gegen die Ideen der Propheten und beseitigt mit dem Kult das Haupthindernis, das ihnen entgegenstand. Sie werden nunmehr in wesentlichen Stücken angeeignet: naturgemäss nur, indem sie sich in mannigfaltiger Art mit Gedanken und Bräuchen amalgamieren, die sie ursprünglich bekämpfen, s. § 12, 2. Neue Gedanken kommen niemals anders zur Herrschaft als durch Kompromisse und Verschmelzung mit dem vorhandenen Minderwertigen. Hierbei haben die im Exile Lebenden die geistige Führung. Das durch Josias Reform eingeführte Gesetzbuch aber bietet die Form dar, in welche die so entstehende Gedankenwelt gegossen wird. So hat die Zeit, in der die Propheten wirkten, im Gesetze auch das Mittel erzeugt, um von ihren Ideen durchzuführen, was durchführbar war. Wie bei allen geistigen Bewegungen sind auch hierbei prophetische Gedanken zunächst unaufgenommen geblieben. Dafür, dass auch diese weiterlebten, so dass sie später in Wirkung treten konnten, sorgte die Ueberlieferung ihrer Schriften. Sie wurden ein Teil der die jüdische Frömmigkeit regulierenden hl. Schrift.

## § 106. Die messianische Hoffnung.

R. Anger, Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee, herausgegeben von M. Krenkel, Berlin 1873; P. Volz, Die vorexilische Jahveprophetie u. der Messias, Göttingen 1897; E. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelit. jüdischen Volkes, Freiburg i. B. 1899.

Im alten Israel herrschte der naive Glaube an die unbegrenzte Fortdauer des Volkes Jahves. Er ersetzte den fehlenden Glauben an die Unsterblichkeit (§ 91) und bedeutete zugleich den Glauben

an Jahves Macht und seinen Willen, Israel zu helfen. Mit dem Elend, das seit der Reichsspaltung über Land und Volk gekommen war, hatte sich der Glaube an Jahve und an die Zukunft Israels durch die Erwartung abgefunden, Jahve werde schliesslich seinem Volke zu Hilfe kommen, mit ihm gegen seine Feinde zum Streite ausziehen, sie überwinden und eine Periode des Glückes heraufführen. So entstand die Hoffnung auf den יוֹם יְהוָה, an dem Jahve und mit ihm Israels Glück erscheint Am 5 18 ff. Dieser Hoffnung widersprechen die Propheten. Für Amos (§ 110, 6) ist der Tag Jahves der Israel bevorstehende Gerichtstag, und in dieser Umdeutung behauptet sich die Vorstellung in der vorexilischen Prophetie. Aber schon Hosea weiss, dass Jahves Gericht Israels Bekehrung bewirken und dadurch seine Wiederannahme zu Gnaden ermöglichen wird. Damit tritt die messianische Idee oder die Hoffnung auf das Gottesreich in ihrer ersten Anlage in der Religion Israels auf, und ihr ordnet sich die Erwartung des Gerichtstages Jahves als ein Teil ein. Die Erwartung geht zunächst nur auf eine Ueberleitung des israelitischen Volkstums in mit dem Wesen und Willen Jahves übereinstimmende, die Erfüllung seiner Forderungen verbürgende Formen. Die Nachfolger Hoseas denken an die Wiederherstellung des israelitischen Staates in gottgewollten Formen. Die Güter des Reichs sind rein irdisch und naturhaft. Israel gedeiht unter Jahves Schutze in Jahves Lande. Die messianische Hoffnung trägt sonach zunächst nur sehr allgemeine Züge. Die Ausbildung des Details gehört der Zeit der Verarbeitung der prophetischen Ideen in und nach dem Exile an.

1. Die messianische Hoffnung hat ihren Namen davon, dass man in den letzten Jahrhunderten vor Christus erwartete, das Gottesreich werde durch einen König aus Davids Geschlecht heraufgeführt werden, den man מְשִׁיחַ יְהוָה oder הַמָּשִׁיחַ nannte (weshalb jeder israelitische König מְשִׁיחַ יְהוָה ist, s. § 21, 2). Es ist jedoch irreführend, wenn man unter messianischer Hoffnung nur die Hoffnung auf diesen König und nicht den ganzen Komplex der Hoffnungen auf das Gottesreich versteht. Die Hoffnung auf den Messias ist nur ein, nicht immer vorhandener, Teil der Hoffnungen auf das Gottesreich und hat ihr notwendiges Korrelat an dieser. Daher können nur solche at. Stellen als messianisch betrachtet werden, in denen vom künftigen Gottesreich gesprochen wird. Die Nichtbeachtung dieses Kanons verschuldet bis auf unsere Tage viele exegetische Irrtümer. Seine Anwendung ergibt z. B., dass die Weissagungen von der ʿAlma und dem Immanuel Jes 7 18 ff. und das sog. Protevangelium Gn 3 15 keine messianische Weissagungen sind. Beide sprechen freilich auch von keinem Messias.

2. Dass die messianische Weissagung in die vorprophetische Zeit zurückgehe, folgt nicht aus Gn 49 10. Dieser Vers ist freilich messianisch,



aber nicht vorprophetisch, sondern ein v. 9 und 11 sprengender späterer Einschub, vgl. § 109.

3. Die messianische Hoffnung erscheint in der prophetischen Predigt in der Form der Weissagung, ist jedoch zugleich Ausdruck des Glaubens und geht in der exilischen und nachexilischen Zeit in das Kredo der Gemeinde über. In den Schriften dieser Perioden begegnet sie uns daher zumeist als Ausdruck des Glaubens, was von der herkömmlichen Betrachtung übersehen zu werden pflegt. Diese denkt auch bei den Schriften dieser Periode an Weissagungen und findet in ihnen wie in den vorexilischen prophetischen Schriften messianische Weissagungen in Stellen, die nach der aus dem Judentum stammenden allegorischen Methode im NT und von der alten christlichen Kirche auf Ereignisse aus dem Leben des Heilands gedeutet worden sind. Diese Deutungen verknüpfen meist willkürlich aus dem Zusammenhang Gerissenes. Das wirkliche Gebiet der messianischen Hoffnung und ihre Bedeutung für die religiöse Entwicklung des Judentums wird dabei gewöhnlich übersehen.

## § 107. Prophetie und Weissagung.

Nach § 105 sind die Propheten zu Israel gesandt, um ihm zu weissagen Am 7 15, d. h. um ihm Jahves Gedanken, Forderungen und Absichten mitzuteilen Am 3 8ff. Ihre Weissagung bezieht sich daher sowohl auf Vergangenheit und Gegenwart, über die sie Jahves Urteil aussprechen, als auf die Zukunft, über die sie Jahves verborgene Pläne enthüllen. Sie machen Vergangenheit und Gegenwart im Lichte der Wohltaten und der Ansprüche Jahves verständlich und verkünden die Strafe für die Sünden der Gegenwart, falls Israel sich nicht bekehrt. Die Beurteilung der Gegenwart nimmt daher in ihrer Predigt den breitesten Raum ein. Und was sie von der Zukunft vorhersagen, wird bedingt ausgesprochen, d. h. es gilt und erfüllt sich nach der eigenen Meinung der Propheten nur, insoweit die Voraussetzungen bestehen bleiben, an die es geknüpft ist. Jes 1 19f. Jer 7 5ff. 26 4ff. Aendern sich diese, oder nimmt Jahve seine Drohung zurück Am 7 1ff., so kommt auch die Weissagung zum Wegfall. Soweit aber die prophetische Predigt Einzelheiten aus der Zukunft Israels behandelt, gibt sie nur Illustrationen der grossen Gedanken vom Untergang und von der Rettung Israels. Diese Einzelheiten haben sich ebenso oft erfüllt als nicht erfüllt.

Die in der christlichen Kirche weitverbreitete Auffassung der Propheten als Vorhersager künftiger Dinge übersieht die Hauptsache, die Bedeutung der Prophetie für die Entwicklung der Religion, widerspricht den Tatsachen wie der eigenen Auffassung der Propheten von ihrem Berufe und drückt diese auf das Niveau heidnischer Mantik hinunter. Jer 28 9 wird nicht für jede

Weissagung das Eintreffen als Massstab ihrer Herkunft von Jahve hingestellt, sondern nur für die Heilsweissagung. Diese ist, wenn sie nicht eintrifft, ohne die für Jahveweissagungen charakteristische Berücksichtigung der sittlichen Faktoren ergangen und deshalb nicht von Jahve.

## § 108. Das Verhältnis der Prophetie zu Christentum und Judentum.

Nach § 105 hat die Predigt der Prophetie der Religion Israels die Gedanken zugeführt, die im Zusammenhange mit den politischen Schicksalen der Nation und der damit gegebenen Auseinandersetzung mit assyrisch-babylonischer Religion und Kultur die Entstehung des Gesetzes und die Umbildung der Religion zum Judentum bewirkt haben. Die Prophetie bildet sonach, historisch betrachtet, die Vorstufe zum Judentum. Im Widerspruch hiermit herrscht in der christlichen Theologie die Neigung, Christentum und Prophetie direkt zu verknüpfen. Es ist das zwar falsch, aber begreiflich. Denn die Weissagungen der Propheten vom Gottesreich haben sich im Christentum erfüllt, die von ihnen angebahnte Verknüpfung von Religion und Moral hat sich dort vollendet. Im Christentum treten uns auch die im Judentum zunächst nicht wirksam gewordenen prophetischen Gedanken in ihrer Vollendung entgegen, und die im Judentum wirksam gewordenen sind aus ihrer Verschmelzung mit Minderwertigem gelöst (§§ 1, 3; 105, 6). Das persönliche Moment in der Religion, das im Christentum in der Bedeutung des Erlösers uns in voller Klarheit entgegentritt, tritt in der Prophetie seit Mose zum ersten Male wieder stärker hervor, während im Judentum an seiner Stelle das unpersönliche Gesetz wirkt. Aber die Verknüpfung von Christentum und Prophetie ist falsch, denn die prophetischen Gedanken sind dem Christentum durch das Judentum übermittelt worden. Die Verkündigung Jesu und der Apostel knüpft überall an den Glauben und die Hoffnungen des zeitgenössischen Judentums an, hat insonderheit seinen monotheistischen Gottesglauben und das Gesetz zur Voraussetzung. Das Gesetz sucht das prophetische Ideal, dass Jahves Willen in Israel herrsche, zu verwirklichen. Erst das Gesetz und der monotheistische Gottesglaube des Judentums hat es ermöglicht, die prophetischen Gedanken von Jahves Forderungen an Israel auf Gott und Mensch zu deuten. Das Christentum bedeutet das Ende einer von den Propheten angeregten Entwicklung, deren Mittel-

glieder um deswillen nicht übersehen werden dürfen, weil erst der Abschluss die Gedanken rein herausstellt, auf die mit der Grundlegung abgezielt war.

Die Neigung, Christentum und Prophetie zu verknüpfen, ist Residuum und Umbildung einer älteren kirchlichen Auffassung, nach der die Weissagungen der Propheten direkt auf den Heiland und sein Werk abzielen. Ueber das Unzulängliche dieser Auffassung vgl. § 106 A. 3.

## § 109. Prophetische Predigt und prophetische Literatur.

1. Wer die Predigt der vorexilischen Propheten aus den unter ihrem Namen überlieferten Schriften erhebt, hat zu beachten, 1) dass auch von diesem Teil der vorexilischen Literatur nur Trümmer auf uns gekommen sind, s. § 13, 2; 2) dass das Erhaltene nicht aus gelehrtem, sondern aus praktisch-religiösem Interesse, d. h. wegen seiner Bedeutung für den Glauben der exilischen und nachexilischen Zeit gesammelt worden ist und daher nur in späterer Sammlung und Bearbeitung vorliegt (vgl. unsere Kirchenlieder). Zwischen Amos und dem Abschluss der Sammlung ist ein halbes Jahrtausend verflossen, und die religiösen Bewegungen dieser Zeit haben ihre deutlichen Spuren in ihr und zwar gerade auch in ihren ältesten Teilen hinterlassen.

2. Die unter dem Namen der vorexilischen Propheten überlieferten Literaturreste enthalten teils weniger, teils mehr als in diesen Zeiten geweissagt worden ist. Weniger, weil manches nicht niedergeschrieben (§ 105, 3), anderes verloren gegangen ist. Mehr, weil unter ihrem Namen vieles überliefert wird, was jüngerer Herkunft ist.

1. Vor dem Exile werden die Niederschriften und Sammlungen prophetischer Orakel nur in den engen Kreisen der Anhänger zirkuliert haben. Schon deshalb mag die Katastrophe des Exiles manches vernichtet haben. Vor allem hat diese die Predigt der Propheten, welche im Widerspruche zu Jeremia den Sturz der Fremdherrschaft geweissagt hatten, s. § 122, von der Ueberlieferung ausgeschlossen, so dass von ihr, abgesehen von Angaben der Gegner, nichts auf uns gekommen ist. Denn diese war durch den Untergang des Staates als nicht von Jahve herrührend ausgewiesen. Umgekehrt wurde durch ihn die Ueberlieferung der Predigt der Propheten sichergestellt, die von ihm geweissagt hatten. Sie gewannen nunmehr das Interesse, das zu ihrer Sammlung geführt hat.

2. Die Predigt der vorexilischen Propheten ist nur in Verbindung mit der auf Grund der prophetischen Bewegung erwachsenen, sich an die älteren Schriften anlehnenden prophetischen Literatur der exilischen und nachexilischen Zeit auf uns gekommen. Und sie ist, weil sie der religiösen Erbauung diente, und später im synagogalen Gottesdienste als klassisches

Zeugnis des Glaubens und der Hoffnungen der Gemeinde verlesen wurde, vielfach überarbeitet worden. Man hat nachgetragen, was man vom Standpunkte der fortgeschritteneren Frömmigkeit der exilischen und nachexilischen Zeit in den Schriften der alten Männer Gottes vermisste und als von ihnen verkündet *bona fide* voraussetzte. Das Hauptinteresse an den alten prophetischen Schriften wurzelte im messianischen Glauben. Aber gerade dieser war über den Inhalt der Weissagungen der alten Propheten weit hinausgeschritten. Neben die Verkündigung des Exiles, die ja längst erfüllt war, und an der man deshalb weniger Interesse hatte, war das weit wichtigere positive Stück der Hoffnung auf das Gericht Gottes über die Heiden und auf das messianische Reich getreten. Und aus dem Glauben hieran schöpfte die Religion ihre Lebenskraft. Zur Erbauung konnten die alten prophetischen Bücher nur dienen, wenn sie diesen Glauben zum Ausdruck brachten. Ihn haben die Sammler und Bearbeiter gewahrt, wo man ihn vermisste, sowohl durch kleinere Zusätze verheissender Art, z. B. וְכָלָה לֹא אֶעֱשֶׂה Jer 4 27, וְכָלָה אַל־תַּעֲשׂוּ 5 10, als durch längere Ausführungen, teils in der Form der Weissagung z. B. Am 9 8b—15 Hos 2 1—3, teils in der Form des Bekenntnisses im lyrischen Psalmenton, z. B. Jes 9 1 ff. Mi 7 7—20. Ein Beispiel im Grossen s. § 112, 1 A. 3. Die messianische Hoffnung bildet das Hauptterrain in den späteren Bearbeitungen. Aber auch sonst ist durch allerhand Zusätze die spätere Dogmatik gewahrt und den religiösen Argumenten der Propheten nachgeholfen worden, vgl. Am 4 13 5 8 9 5 f. (und in LXX den Zusatz zu Hos 13 4).

## II. Der Verlauf im einzelnen.

### § 110. Amos.

Duhm a. a. O. S. 109 ff.; Stade, GVI 1, 571 ff.; Wellhausen, Kl. Proph.[3] S. 67 ff.; Valeton, JJP. jr., Amos und Hosea. Uebersetzt von F. K. Echternacht, Giessen 1898; Volz a. a. O. S. 17 ff.

1. Unter Jerobeam II. weissagt im Tempel zu Bethel Amos aus Thekoa, dass sich Jahve mit dem Schwerte wider Jerobeams Haus erheben und Feinde ins Land führen werde, die Israels Städte und Heiligtümer zerstören. Ganz Israel 3 1 6 1 11 wird vernichtet 5 1 16 und muss ins Exil, ins unreine Land der Heiden 3 14 4 3 5 1 11 6 7 7 9 17 8 2 9 9 1 ff. Der Untergang Israels ist das eigentliche Thema der Predigt des Amos. Er ist unabwendbar, Jahve selbst hat ihn dem Propheten offenbart 7 1 ff. Mit der Vision von der Zerstörung Bethels durch Jahve 9 1 ff. schliesst sein Buch. Und es beginnt mit der Ankündigung, dass die Völker Syriens und Palästinas vor einer Katastrophe stehen. Ihre Staaten werden zertrümmert. Amos denkt dabei an die Assyrer, spricht aber diesen ominösen Namen nicht aus, vgl. 6 14. Er predigt Israel, weil ihm Jahve seine Pläne mitgeteilt hat 3 3 ff. Durch eine Ekstase ist er von seinem bürgerlichen Berufe hinweg

zum Propheten berufen worden 7 15. Aus Bethel wird er vom Priester Amazja um des aufrührerischen Inhalts seiner Predigt willen vertrieben 7 10 ff. Ein Bewusstsein davon, wie neu der Inhalt seiner Predigt ist, verrät er nur in der Behauptung, dass er mit den Propheten, die sich mit Wahrsagen ihr Brot verdienen, nichts zu tun habe 7 14 f.

2. Ebenso neu und unerhört wie die Predigt vom Untergange Israels, die der herrschenden Frömmigkeit als ein Angriff auf den Glauben an Jahves Schutz und Israels Zusammengehörigkeit mit Jahve erscheinen musste 5 14 ff., ist ihre Begründung. Der Untergang ist notwendig geworden, weil die im Schwange gehenden Sünden, insbesondere der Beamten und Priester (ungerechtes Gericht, Bedrückung, Beraubung, Auswucherung der Armen 2 6 ff. 3 9 ff. 5 4 ff. 8 4 ff., sorgloser, schwelgerischer Lebenswandel 4 1 ff. 6 7 ff., Völlerei und Unzucht im Kult 2 7) eine unerträgliche Höhe erreicht haben. Der Kult mit seinen Opfern und Wallfahrten, auf den man stolz ist, und zu dem man sich drängt 4 4 f. 5 5, ist Jahve verhasst, da er Israel von der Erfüllung der sittlichen Forderungen Jahves abzieht und es unbussfertig macht 5 21 ff. Israel soll nur in ihm fleissig fortfahren, um sich in Sünde und Untergang zu verstricken 4 4 f. Gegen Jahve, den Wohltäter Israels, ist man undankbar. Die Zeugen, die er sich erweckt, will man nicht hören. Die Propheten sollen nicht weissagen, die Nasiräer verführt man zum Bruch ihres Gelübdes 2 12. Durch keine Heimsuchung hat man sich zur Umkehr (שׁוב עַד) zu Jahve bewegen lassen 4 6 ff.

Es hatte auch früher nicht an Männern gefehlt, die gegen Rechtsbeugung, und käme sie vom Könige, das öffentliche Gewissen wachriefen. Neu aber ist der Gedanke des Amos, dass diese Sünde den Untergang Israels nach sich ziehen wird. Mit der altprophetischen Stimmung (§§ 23; 24) hängt ferner zusammen seine Verurteilung des orgiastischen Charakters des Kultus, des Benehmens gegen Propheten und Nasiräer, die scharfe Rüge des Luxus, wobei dem Landmanne Amos manches als wüste Schlemmerei erscheint, was nur Abweichung von der altisraelitischen Einfachheit war. Neu ist aber auch hier die Deutung dieser Dinge. Neu ist ferner das Urteil des Amos über den Wert und die Wirkungen des Kultes auf Jahve, das im schärfsten Gegensatz zur öffentlichen Meinung steht. Indem er sündig nennt, was dieser als fromm galt, den Untergang herbeiführend, worin diese die Bürgschaft für die Zukunft erblickte, eröffnet er den Kampf gegen das Kanaanitertum in der Religion Israels. Und in seiner Polemik gegen die grossen Heiligtümer Beerseba, Bethel, Dan, Gilgal 4 4 5 4 f. 8 13 f. 9 1 ff. liegt einer der Keime der Bewegung, die zur Zentralisation des Kultes in Jerusalem geführt hat.

3. Amos vermag die von ihm geschaute Zukunft, das Exil, als Strafe für Israels Sünden zu deuten, weil er eine tiefere Auffassung a) von Jahves Wesen, b) von seinem Verhältnis zu Israel und seinen Forderungen (s. u. 4) und damit c) neue Vorstellungen vom Inhalte der Religion hat (s. u. 5). Jahve hat Wohlgefallen an Gerechtigkeit, Güte, Treue. Er ist also für Amos, wiewohl er ihn nie so nennt, gerecht, gütig, treu. Das ist die Voraussetzung seiner Predigt, vgl. namentlich die Visionen, in denen Jahve aus Rücksicht auf das schwache Israel zweimal seinen Strafbeschluss zurücknimmt 7 3 6. Dann aber hat Amos eine sehr hohe Vorstellung von Jahves Macht. Sie reicht überall hin, bis in den Himmel und in die Unterwelt, mit denen Jahve ursprünglich nichts zu tun hat (§§ 46; 91), von der Spitze des Karmel bis zum Meeresgrunde mit seinen mythologischen Bewohnern 9 2 ff. So vermag er Jahves Hand auch in den bevorstehenden Weltereignissen zu erkennen. Die Wetterwolke im Osten identifiziert sich ihm mit einem Wetter, in dem Jahve von Zion aus vernichtend über Syrien und Palästina hinwegbraust 1 1 ff. Jahve schützt das internationale Recht 1 3 ff. auch da, wo es nicht gegen Israel verletzt wurde 2 1 ff. Er hat auch die Aramäer und Philister ins Land geführt 9 7, er setzt die Assyrer von Osten her gegen Israel in Bewegung 6 14.

4. Das Verhältnis Jahves zu Israel ist Amos nicht wie dem Volksglauben (§ 96) etwas Selbstverständliches und Natürliches, sondern die Folge einer Liebestat Jahves, seiner Erwählung Israels 3 2. Freilich knüpft damit Amos an die Gedanken der Vätersage an und erfasst damit wieder den historischen Charakter der Religion Israels (§ 14, 10). Aber Amos zieht aus diesem Gedanken neue Folgerungen. Ihm folgt daraus nicht ein Anrecht Israels an Jahves Schutz, sondern die Erwartung der göttlichen Strafe: „Nur euch habe ich kennen gelernt von allen Geschlechtern der Erde, deshalb will ich an euch heimsuchen alle eure Sünden 3 2.“ Damit ergeben sich auch die neuen Gedanken über Jahves Forderungen an Israel. Amos' hochgradige Empfindlichkeit gegenüber den Schäden des Volkslebens erklärt sich hieraus.

5. Die Religion aber hat für Amos einen neuen Inhalt, der Satz: „Israel Jahves Volk“ eine neue Deutung gewonnen, denn religiös sein heisst für ihn, den Forderungen Jahves genügen, d. h. recht handeln, sittlich leben. Für Amos Zeitgenossen be-

steht die Religion in den geheimnisvollen Beziehungen, die durch Opfer und Wallfahrten immer neu zwischen Israel und Jahve gewoben werden, beider Leben unlösbar verketten 5 4 ff. 21 f. Amos hebt sie in das Gebiet des Ethischen. Damit setzt die Bewegung ein, die im Christentum zur Identität von Religion und Moral geführt hat. Man hat Amos nicht mit Unrecht einen Moralisten genannt. Für ihn steht in der Tat das Sittliche im Vordergrund der Religion. Es ist interessant, dass in den Gedanken eines Ekstatikers das mystische Element in der Religion so stark zurücktritt.

Amos sittliche Forderungen wenden sich zwar an den einzelnen, aber doch nur sofern er Glied des Volkes Jahves ist. Dieses trägt die Folgen davon, ob die einzelnen Jahves Forderungen genügen. Auch für Amos ist das Volk das religiöse Subjekt. Nur so ist seine Predigt verständlich.

6. Folgenschwer für die Zukunft der Religion war endlich, dass Amos nach § 106 die Hoffnung seiner Zeitgenossen auf den Tag Jahves 5 18 in ihr Gegenteil verkehrte, indem er diesen Tag auf den Gerichtstag Jahves über Israel deutete. Hierdurch und durch die Weissagung vom Exile hat er die Vorbedingung für die Entstehung der messianischen Hoffnung geschaffen. Diese aber fehlt ihm noch, da der Schluss seines Buches 9 $8^{b}$—15 nach § 109 ein späterer Zusatz ist. Nicht einmal mit der Möglichkeit, dass ein kleiner Teil sich rette, oder dass Israel durch Bekehrung das Gericht vermeide, hat er gerechnet, da 5 15 3 $12^{ab\alpha}$ gleichfalls Zusätze sind.

Ueber 9 $8^{b}$—15 vgl. Schwally, ZAT 10, 226 f.; A. Zahn, Ernste Blicke in den Wahn moderner Kritik S. 171 f.; Preuschen, ZAT 15, 22 ff.; Wellhausen, Kl. Pr. z. St. Ueber die Unechtheit von 5 13—15 vgl. Oort, Theol. Tijdschr. 14, 116 f.; Volz a. a. O. S. 18 und Nowack z. St. 3 $12^{ab\alpha}$ ist matt, denn er ist 1) reine Prosa, 2) widerspricht der Ueberzeugung des Amos von der Unabwendbarkeit des Exils, 3) er schliesst sich weder nach vorn noch nach hinten an, und es umgibt ihn ein zerrütteter Text. Als unecht sind weiter oben unberücksichtigt geblieben 2 4 f. 4 13 5 8 9 5 f., als wahrscheinlich unecht 1 11 f. 2 10 5 25 f. 6 2 8 11 f.

## § 111. Hosea.

Die Literatur s. zu § 110.

1. Im Mittelpunkt der Predigt Hoseas steht eine neue Auffassung von Jahve und seinem Verhältnis zu Israel. Von dieser aus gewinnt er ein tieferes Verständnis für den entarteten Zustand des Volkslebens und neue Gedanken über Israels Zukunft. Sie wird Hosea durch persönliche Erlebnisse vermittelt. Er ver-

legt seine Bestellung zum Propheten nicht in eine Ekstase, sondern identifiziert sie mit seinem Entschluss, sein Weib Gomer bath Diblajim zu heiraten: „Im Anfang, da Jahve durch Hosea redete, da sprach er zu Hosea, geh, nimm dir ein hurerisches Weib und Hurenkinder, denn fürwahr, das Land hurt hinweg von Jahve“ 1 2. Gomer ist Jungfrau, da sie Abbild des von Jahve in der Urzeit geliebten Israel ist, als Hurenweib erweist sie sich erst durch ihren Wandel in der Ehe, wie Hosea auch erst in dieser zu Hurenkindern kommt. Der Prophet benennt die Dinge, wie sie seinem Urteil sich darstellen, nachdem sie erlebt waren. Und da alle Schicksale nach § 36, insbesondere alle ungewöhnlichen, von Jahve gefügt sind, erklärt der Prophet auch diese seine Ehe aus einer höheren Absicht Jahves, der ihm durch sein trauriges Eheleben eine Offenbarung über sein Verhältnis zu Land und Volk Israel hat zukommen lassen. Gomer gebiert einen Sohn, der auf Jahves Befehl den emblematischen Namen יִזְרְעֶאל erhält. Er weissagt, dass zur Strafe für Jehus Blutschuld Israels Kriegsmacht in der Ebene Jezreel vernichtet werden soll. Es folgt eine Tochter לֹא רֻחָמָה. Sie begründet die Unabänderlichkeit des Untergangs aus Jahves Entschluss, Israel nicht mehr zu vergeben. Ein zweiter Sohn לֹא עַמִּי gibt als Grund hierfür die Verwerfung Israels durch Jahve, den Abbruch aller Beziehungen an. Wie es zum Bruch zwischen Hosea und Gomer kam, erfahren wir nicht, da der ursprüngliche Zusammenhang zwischen c. 1 und 3 jetzt durch Einschub von c. 2 zerstört ist. Wahrscheinlich ist Gomer, auch hierin Vorbild Israels, vom Propheten verstossen worden. Doch überwindet sich Hosea in selbstverleugnender Liebe, die Verstossene wieder zu „kaufen“ und mit ihr für den Fall bewiesener Besserung die Zurückführung als Ehefrau in sein Haus zu verabreden. So wird Gomer zum Vorbild des sich im Exil zu Jahve bekehrenden und auf die Zurückführung nach Kanaan wartenden Israel, 3 3; vgl. ZAT 23, 161 ff.

1. Es ist ein altes Missverständnis, Hoseas Bericht über sein Eheleben sei Allegorie. So Unrühmliches erzählt ein alter Prophet nicht von sich, wenn es nicht brutale Tatsache ist. Dazu bedarf die Tatsache, dass mit Hosea das Bild der Ehe für Jahves Verhältnis zu Israel und der korrelate Ausdruck „huren“ für Abgötterei auftritt, der Erklärung und findet sie ungezwungen nur in einem realen Erlebnis, vgl. Wellhausen in Bleeks Einl.[4] S. 406 ff. Es ist זָנָה אַחֲרֵי gefärbte Umbildung von הָלַךְ אַחֲרֵי, d. h. hinter dem Gottesbild gehen, hiervon ist dann weiter זָנָה מֵאַחֲרֵי יהוה gebildet. Psychologisch ist die Anffassung Israels als Weib Jahves dadurch vermittelt, dass Hosea

im Anschluss an die volkstümliche Auffassung, die Israels Verhältnis zu Jahve durch das Land vermittelt sein lässt, ursprünglich das Land (אֶרֶץ ist *fem.*) als Weib Jahves fasst, vgl. 2 4 ff. An die Stelle des Landes schiebt sich dann das Volk.

2. Das Buch Hosea weicht sowohl in den erzählenden, als den monologartigen Stücken sehr stark vom Stil der prophetischen Predigt ab. Es ist leider nicht nur in sehr schlechtem Text und stark überarbeitet auf uns gekommen, sondern besteht auf weiten Strecken aus arg zerstörten alten Trümmerstücken, die von den Diaskeuasten mühsam restauriert und durch als Mörtel dazwischengefüllte Ausführungen verbunden wurden. Als Zusätze sind unberücksichtigt geblieben 1 7 2 1—8 16b—18 20 22—25 4 15 5 15b 6 1—3 11 7 4 8 1b 6 8 14 10 10 13b 14b 11 8b—11 12 6f. Von c. 14 ist höchstens der Eingang echt. 2 4 ff. entstammt einem verloren gegangenen grösseren Zusammenhang und stand einst hinter c. 3. Die beiden Teile des Buches c. 1—3 und 4—14 berühren sich nach Inhalt und Form so stark, dass sie sich nicht mit Volz a. a. O. S. 24f. 32ff. auf zwei verschiedene alte Propheten verteilen lassen.

2. Bei der Deutung seiner ehelichen Erlebnisse auf das zwischen Jahve und Israel bestehende Verhältnis knüpft Hosea wie Amos an die Vätersage an. Es ist nicht von Natur gegeben, sondern beruht auf der Erwählung Israels und der Befreiung aus Aegypten, auf der Pflege in der Wüstenzeit 9 10 11 2 13 4. Hosea vertieft diesen Gedanken, indem er ihn darauf zurückführt, dass Jahve Israel aus Liebe erwählt hat 11 1. Die Vergleichung der Liebe Jahves mit der Liebe des Vaters oder des Gatten bedeutet sowohl eine Verfeinerung der Gottesvorstellung als eine Kräftigung der religiösen Zuversicht, damit eine höhere Auffassung von der Religion. Ebenso tritt uns aber eine solche in der Auffassung von den Pflichten gegen Jahve und gegen den Nächsten und in der Herleitung auch der letzteren aus der religiösen Gesinnung entgegen. Israel hat die Liebe und den Schutz seines Gottes, seines einzigen Helfers 13 4, durch חֶסֶד, d. h. durch treue Zuneigung 6 4, und durch gewissenhafte Erfüllung seiner Gebote zu vergelten. Jahve hat Wohlgefallen an חֶסֶד und nicht an Schlachtopfern, liebt Gottesfurcht und nicht Brandopfer 6 6. Aus der דַּעַת אֱלֹהִים, d. h. der rechten Erkenntnis Gottes, fliesst auch die Erfüllung der göttlichen Gebote und das rechte Verhalten gegen den Nächsten 4 1 ff.

1. Noch deutlicher als bei Amos ist bei Hosea religiöse Grösse das Volk, und damit tritt uns die zeitgeschichtliche Schranke in der Religion sehr deutlich entgegen. Das Bild von der Ehe hat zur Folge, dass Jahve überall das personifizierte Volk entgegentritt, dem die Forderungen des Propheten gelten.

2. Die starke Betonung der Ausschliesslichkeit des Verhältnisses zwischen Jahve und Israel bedeutet 1) einen starken Schritt zum Monotheismus 13 4 und hat zur Folge 2) dass Israel aus dem Kreis der Völker sich heraushebt und isoliert. Es ist der erste Schritt zur Ausbildung des Gegensatzes „Israel und die Heiden“ (§ 97). Noch ein zweiter hoseanischer Gedankenkreis, die Beurteilung des israelitischen Kultes, führt hierzu, vgl. 9 1, die älteste Stelle, die den Unterschied Israels und der andern Völker עַמִּים deutlich ausspricht.

3. Israel ist nach Hosea gealtert, ausgeartet, auf dem Weg zum Untergange 7 9. Auch in der Beurteilung dieses Zustandes steht Hosea unter dem Einfluss seiner Schicksale. Wie sein Leben durch die Ehe, ist das Volksleben durch zwei Entscheidungen in der Vergangenheit in eine Fehlentwicklung geraten. Zweierlei stellt eine Untreue gegen Jahve vor: Israels Kult und das Königtum. Durch diese Vorstellung geriet die Geschichtsbetrachtung unter den Einfluss der theologischen Idee, die Geschichte verwandelt sich in die geistlich gefärbte Historie. Kultisch untreu ist Israel gleich beim Anfang seiner Geschichte geworden, indem es sich in der Wüste mit Baal Peor einliess 9 10. Den fröhlichen Opferdienst an den Kultstätten des Landes, auf den Hügeln und unter den grünen Bäumen, betrachtet Hosea als Baalsdienst 2 19 4 11 ff. 9 1 13 1. Israel bricht Jahve die Ehe und hurt mit den Baalen, seinen Buhlen. Die Stierbilder sind Baalsbilder, Israels Feste Baalstage. Der Prophet hat mit genialer Intuition den ursprünglichen Charakter der lokalen Jahvekulte erfasst, § 20. Hatten die alten Propheten dem fremden Baal den Krieg erklärt, so wendet sich Hosea noch deutlicher als Amos gegen den Baal und das heidnische Wesen in der Religion Israels. Worte, wie sie Hosea gegen die „Kälber“ 8 5 (lies עֶגְלֵיךְ), 10 5 f. (lies עֵגֶל) und gegen die Torheit des Bilderdienstes 13 2 ausspricht, schlugen der öffentlichen Meinung ebenso ins Gesicht wie seine Beurteilung des Treibens an den heiligen Stätten Gilgal 9 15 (6 8) 12 12 (Dämonenopfer, vgl. § 93), Bethel 6 10 10 5, Sichem 6 9. Das Königtum aber hat Israel wider Jahves Willen eingesetzt 6 4. Es ist eine Sünde, die von den Tagen von Gibea, d. h. seit Sauls Zeit datiert 10 9. In Gilgal hat Jahve Israel hassen lernen 9 15, vgl. I S 11 15. Aus diesem doppelten Abfall בָּגַד 5 7 erklärt Hosea die Entartung des öffentlichen und privaten Lebens. Die Priester versäumen ihre Pflicht, Israel in der Gotteserkenntnis zu unterrichten 4 4, und bestärken es in seinem heidnischen Kultbetriebe, von dem sie ja leben 4 8. Sie

sind Verführer des Volkes 5 1 ff. Daher geht falsch schwören, ehebrechen, rauben, stehlen und morden im Schwange 4 2 7 1. Beim Kult werden Frauen und Mädchen verführt 4 11 ff. Dem Königtum aber fallen die Bedrückungen der Beamten 5 11, die unaufhörlichen Revolutionen mit ihren heimtückischen Morden zur Last 7 3—7. Hosea kennt es freilich nur im Zustand der Entartung, als Spielball gewissenloser Heerführer. Das Königtum ist an Israels fehlerhafter Politik, an Israels sittlicher und politischer Entartung schuld. Ein anderes Kanaan, verlässt sich Israel jetzt auf seinen Reichtum, der doch nicht zureicht, seine Schuld zu zahlen 12 9 LXX. Hilfe sucht es in seiner inneren Zerrissenheit bei Aegypten und Assyrien, die doch nicht helfen können, und schickt dorthin Geschenke 5 13 8 9 10 6 12 2. Hosea vergleicht Ephraim wegen seiner törichten Politik mit einer ins Garn gehenden einfältigen Taube 7 11, mit einem nicht umgewandten Fladen 7 8.

4. Wir sahen schon aus 1, dass Hosea auch Israels künftige Schicksale durch seine Ehe illustriert werden. Jahve hebt sein Verhältnis zu Israel auf, zerstört den Staat, schickt Israel wieder in die Wüste 2 11 ff. oder ins Exil. „Viele Tage werden die Kinder Israel sitzen ohne König und Beamten, ohne Schlachtopfer und Mazzeben, ohne Ephod und Theraphim“ 3 4. Dass die Stunde der Heimsuchung da ist, Israel ins Exil muss, ist insbesondere in c. 4—14 das *ceterum censeo* der Predigt Hoseas. In einer Fülle von Bildern schildert er die Vernichtung Israels durch Jahve, der die Strafe mit derselben Energie vollzieht, mit der er Israel liebt: er zerfleischt es wie ein Löwe, Panther, eine Bärin 5 14 13 7 f., zerfrisst es wie Wurmfrass 5 12, berückt es als Vogelsteller 7 12. Der Feind zerstört Städte und Heiligtümer 10 14 11 6 13 15 14 1. Das Land wird Wüste 5 8 f. 9 16 f. Israel muss aus dem Lande hinaus, der Kult nimmt ein Ende 9 3 10 2 ff. Aber die Strafe dient dem höheren Zwecke, Israel zur Rückkehr zu Jahve zu bewegen. Auch die Strafe fliesst aus Jahves Liebeswillen. Das alte Verhältnis wird neu geknüpft werden wie die Ehe Hoseas. Hierdurch schreitet Hosea über Amos hinaus. Der Tag Jahves in Amos Umdeutung wird ein Stück der messianischen Hoffnung, deren Urheber Hosea ist.

1. Dass beide Teile des Hoseabuches das gleiche Zukunftsbild enthalten, wird jetzt durch die Einschaltungen 2 1—3 und 3 5 (diese nach Ez 34 23 gearbeitet) verdeckt. Hierdurch ist im Widerspruch mit Hoseas Ideen

über Staat und Königtum die spätere jüdische Hoffnung auf einen Messias aus Davids Geschlecht und auf Wiedervereinigung der Stämme im messianischen Reich eingetragen worden. Für Hosea aber ist die neue Zeit nach dem Gericht eine Zeit, in der das alte Verhältnis der Liebe zwischen Jahve und Israel wieder besteht. Eine detaillierte Schilderung derselben entwirft er jedoch im zweiten Teile nirgends.

2. Man kann zweifelhaft sein, ob Hosea die Notwendigkeit des Untergangs des Staates und des Exiles so stark vor Augen steht wie Amos. Wären 11 9–11 14 2ff. echt, so wäre dies zu verneinen. Er würde dann mit der andern Möglichkeit rechnen, dass die prophetische Busspredigt Israel zur Bekehrung verhilft, ehe die Katastrophe eintritt. Nach 2 8ff. ist diese Möglichkeit in der Tat anfangs vor die Seele des Propheten getreten. Die lebende Generation soll die Mutter (das Land) zur Busse rufen, damit diesem das Aeusserste erspart bleibt. Doch scheint diese Erwartung im Denken des Propheten bald völlig zurückgetreten zu sein. Im zweiten Teil des Buches erscheint ihm die Katastrophe unvermeidlich.

## § 112. Jesaia.

Die Literatur s. zu § 110. Ausserdem: B. Duhm, Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt[2], Göttingen 1902; T. K. Cheyne, Einleitung in das Buch Jesaia, deutsche Uebersetzung von J. Boehmer, Giessen 1897; K. Marti, Das Buch Jesaia erklärt, Tübingen 1900.

1. Ein Unglücksprophet ist auch Jesaia, der die Reihe der in Juda wirkenden Propheten eröffnet. Denn sein Denken ist von der Erwartung beherrscht, dass Israel durch schwere Gerichte hindurch muss. In schroffster Weise wird dieser Charakter seiner Weissagung in der Berufungsvision c. 6 betont. Im Todesjahr Ussias wird er durch eine Vision im Tempel zum Propheten für „dieses Volk“, d. h. für das ungläubige und widerspenstige Gesamtvolk Israel bestellt. Seine Predigt soll das Volk verstocken und für das Gericht reif machen. Das Land wird verwüstet, das Volk exiliert, bleibt ein Zehntteil übrig, so wird auch dies vernichtet. (Die in LXX fehlenden drei letzten Worte von 6 13 biegen den Sinn nach § 109, 2 A. 2 um.) Und 1 21ff. singt er Jerusalem die Totenklage, d. h. weissagt seine Eroberung wie 3 26. Trotzdem hat Jesaia von Anfang an die tröstliche Gewissheit nicht gefehlt, dass Jahve einen Rest übrig lassen wird, der sich zu ihm zurückwendet, wiewohl er das in seiner Berufungsvision nicht ausspricht, überhaupt nirgends sagt, wie sich das vermittelt. 735 begleitet ihn ein Sohn mit dem emblematischen Namen שְׁאָר יָשׁוּב zu Ahas aufs Feld 7 3. Ein verloren gegangenes Orakel wird diesen Namen erklärt haben. Freilich spricht er diesen Glaubenssatz nicht immer neben der Unglücksverkündigung aus, erwähnt die Möglichkeit der Rettung nicht immer neben der Weissagung

von der Verstockung. Trotz seiner Ueberzeugung, dass sein Bussruf das Volk in den Untergang treibt, ist er unablässig bemüht, es von seinen Abwegen hinweg auf den rechten Weg zu leiten, damit es sich rette.

Das Verständnis der Wirksamkeit des Jesaia verbaut man sich häufig, indem man ihn sich nach Art eines modernen Schriftstellers vorstellt. Freilich hat er nach 6 1 7 1 ff. 8 1 16 20 1 ff. 30 8 Weissagungen niedergeschrieben, danach aber kaum regelmässig. Seine Reden sind vielfach nur in Trümmern, interpoliert und in fremden Zusammenhängen auf uns gekommen. Das Erhaltene verteilt sich auf drei Perioden seines Lebens: 1) Aus der Zeit von der Berufung bis zum Ende des syrisch-ephraimitischen Krieges stammen: c. 6; die in c. 2 6—4 1 erhaltenen Trümmer; c. 5 1—24, c. 9 7—20 und 5 26—29, vgl. Giesebrecht, Beiträge zur Jesaiakritik S. 8 ff.; c. 7 1—14 16, c. 8 1 ff., c. 17 1 ff.; 2) in das Jahr 711 gehören c. 18, c. 20, beides Drohreden gegen Meroe (str. 18 7); 3) in die Zeit des Zusammenstosses Hiskias mit Sanherib gehören: c. 22, c. 28—31, soweit echt, und in die nächste Zeit danach c. 1. Ausser c. 12 1—14 23, c. 34—39, c. 40—66 sind als nichtjesaianisch ausser Betracht geblieben a) c. 2 1—5 s. Stade, ZAT 1, 165 ff.; b) c. 4 2—6 s. Stade, ZAT 4, 149 ff.; Cheyne a. a. O.; c) c. 7 $8^b$ 15 17—25; s. Stade, GVI 1, 593 ff. Hinter v. 16 steht ein doppelter Nachtrag: 1) v. 18—20, Naht v. 17; 2) v. 21—25, Naht v. 15; d) c. 8 23 9 1—6 und 11 1—9, vgl. Stade, ZAT 6, 161; GVI 1 (1887), 596 A. 2; 2 (1888), 209 f.; A. Sörensen, Juda und die ass. Weltmacht, Chemnitz 1885, 13 A. 1, 14 A. 1; e) c. 10 1—4 nachexil. Ersatz; f) c. 10 5—11 16 ist durch sukzessive Erweiterungen aus der nachexil. Ausarbeitung c. 10 5—19 24—26 11 15 f. entstanden, in der c. 10 5—7 $8^b$ 9 13 14 als Trümmer einer jesaianischen Weissagung stecken könnten; g) c. 14 24—27 ist redaktionell, s. Stade, ZAT 3, 16; Oort, Theol. Tijdschr. 20, 193; h) c. 14 28—32, ein Orakel gegen Philistäa aus griechischer Zeit; i) c. 15 16 nachexilisch, s. Stade, GVI 1, 586 A.; Schwally, ZAT 8, 208 f.; Duhm und Cheyne z. St.; k) c. 17 12—14 s. Stade, ZAT 3, 16; l) nachexilisch sind c. 19 21 23 24—27; m) in der § 109, 2 A. 2 charakterisierten Weise sind überarbeitet c. 28—31. Der Ueberarbeitung ist zuzuweisen: c. 28 5 f. (verbindet die Trümmer einer Weissagung gegen Samarien mit denen einer gegen Jerusalem); c. 28 23—29, c. 29 5 7 8 15—24, c. 30 18—33; vgl. Sörensen a. a. O.; Cheyne und Duhm z. d. StSt.; Guthe, Zukunftsbild des Jesaia, Leipzig 1885, S. 47; Hackmann, Zukunftserwartung des Jesaia, Göttingen 1893, S. 42 ff.; c. 31 5—9. Die Weissagung von der Eroberung Jerusalems gellte den Späteren zu grell in die Ohren und wurde daher hier in eine solche von Jerusalems Rettung umgebogen; n) c. 32 33 vgl. Stade, ZAT 4, 256 ff.

2. Wie Hosea, so betrachtet auch Jesaia Jahve als liebenden Pfleger Israels. Er hat seine Söhne mit treuer Liebe grossgezogen 1 2 ff., im Bilde: den Weinberg im Berglande Kanaan angelegt und gepflegt 5 1 ff. Aber er ist für ihn auch der Erhabene und Heilige 2 9 ff. Israels Sünde ist daher 1) Undank, 2) Hochmut, 3) Auflehnung. Von unverständigen Tieren beschämt, hat Israel seinen Pfleger vergessen, ist von ihm abge-

fallen, hat den Heiligen Israels קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, d. h. den in Israel zu respektierenden, verschmäht. Im Bilde geredet: der Weinberg hat untaugliche Trauben getragen und wird daher preisgegeben 5 5 f. Israel will nicht hören, ist ein עַם מְרִי 28 12 30 9 15. Auch für Jesaia zeigt sich der Ungehorsam in der Entartung der nationalen Sitte, in der mit der Bildung von Staat und Königtum eingetretenen Zerrüttung der sozialen Verhältnisse, in der Entartung des Kultes und in dem Bemühen des Volkes, sich in die politischen Händel einzumischen. Israel kann über die ihm bevorstehenden schlimmen Zeiten hinwegkommen, wenn es sich allein auf Jahve verlässt und sich in die Welthändel nicht einmischt. Tut es dies aber, so ist es dem Gericht verfallen. Diesen Standpunkt hat Jesaia zu allen Zeiten, auch um 701, vertreten, was durch die unter 1 A. erwähnte Ueberarbeitung von c. 28—31 jetzt verdeckt ist. Diese drückt den wirklichen Jesaia auf das Niveau des Jesaia der Legende II K 19 5 ff. 21 ff. hinunter. Jesaia beurteilt also wie Israels religiöses und sittliches Verhalten, so auch seine Politik lediglich nach religiösen Gesichtspunkten und gerät daher notwendig in Konflikt mit dem König und den Beamten, die sie nach politischen Gesichtspunkten leiten.

1. Entartung der Sitte: Die Beamten sind bestechlich, plündern die Schwachen 1 10 21 ff. 3 15 5 23. Die Reichen bilden Latifundien 5 8, man prasst, schlemmt und fordert unter frivoler Verhöhnung des Propheten das Gericht Jahves heraus 5 11 f. 18 f. 22 28 9 ff.

2. Entartung des Kultes: Dnrch gehäuften Kult sucht man sich Jahve gnädig zu stimmen 1 11 ff. Im Kulte sind dem Propheten die Jahvebilder 2 8 und der Baumkult 1 29 anstössig. Doch hat er auch nichtjahvistische Praktiken zu rügen 2 6; das Befragen der Toten und der klugen Geister 8 19 28 15 18; Adoniskult 1 29 17 11.

3. Jesaia ist zu allen Zeiten der Meinung gewesen, dass das Gericht Jahves, das alles Hohe und Erhabene in den Staub wirft, die Menschen demütigt und Jahve als allein erhaben ausweist 2 11 ff., in der Eroberung und Verwüstung des Landes und seiner Städte und der Exilierung seiner Bewohner bestehen wird 5 9 13 17 6 11 ff. Die Führer und Krieger fallen, es entsteht Anarchie, keiner mag König sein, die putzsüchtigen Frauen kommen in Trauer, Schmach und Elend, so dass ihrer sieben nach einem Manne jagen 3 1—4 1. Wie aber Jesaia nur 5 26 ff. 22 6 deutlich sagt, dass Jahve seine Gerichte durch das waffengewaltige Volk der Assyrer vollstrecken lässt, und nur 22 18 das Land des Exiles andeutet, so tritt die Drohung einerseits, die Weissagung der Rettung anderseits nicht immer gleich scharf heraus. Dass aber Israel sich durch Stillhalten und gläubiges Vertrauen auf Jahve retten kann, durch die entgegengesetzte Politik untergeht, hat er immer vertreten. Daher ist er Gegner der Unterwerfung unter Tiglathpileser, wie Gegner des ägyptischen Bündnisses. Hält Ahas Ruhe und vertraut er auf Jahve, so trifft

die Katastrophe bloss Ephraim und Syrien 7 17. Das bedeutet der Sohn: „Es eilet Beute, Raub kommt bald" 8 3. Da aber Juda „die sanft fliessenden Wasser Siloah", d. h. Jahve und sein mildes Regiment verschmäht, indem es Hilfe bei Assyrien sucht, so kommen die wilden Wasser des Euphrat, d. h. die assyrische Macht auch über Juda 8 6ff. Nach Zerstörung des Nordreichs bekämpft Jesaia den Plan, durch Anschluss an Aegypten und Meroe die Unabhängigkeit von Assyrien zurückzugewinnen, so 711, wo er den Untergang der meroitischen Macht weissagt, vgl. 18 20. Dann zur Zeit Hiskias. Juda konnte durch Ruhe und Stillhalten sich retten, im „Vertrauen auf Jahve" bestand sein Heldentum, es wollte aber nicht 30 15. Wer auf Jahve vertraut, wird bewahrt 28 16. (Der Eckstein in Zion.) Aber die Judäer sind widerspenstig 28 12 30 1 9, die Beamten verhöhnen den Propheten 28 9ff., achten nicht auf Jahves Orakel 30 1 31 1, suchen durch Rüstungen 30 16, die das Volk erschöpfen 28 12, durch verlogene Diplomatie v. 15, durch Bündnis mit Aegypten sich zu retten 30 2 6f. 31 1ff. Zur Strafe wird ihnen Jahve eine schlimme Predigt durch ein fremdsprachiges Volk halten 28 11ff. Sie werden unfähig, Jahves Orakel zu verstehen 29 10. Der Feind jagt ihre Heere in schimpfliche Flucht 22 3 30 16ff. Die Aegypter können nicht helfen, sie sind Mensch und nicht Gott, und ihre Rosse Fleisch und nicht Geist. Jahve reckt seine Hand aus, da strauchelt der Helfer und fällt, dem er hilft 30 5 31 3. Jerusalem wird belagert, wie einst durch David erobert und gedemütigt 22 2ff. 12 29 1—4. Jahve kommt zum Gericht 29 6 wider das Haus der Bösewichter 31 3. Wie ein Löwe stürzt er sich auf seine Beute und lässt sie sich nicht entreissen 31 4. Zum Zeugnis soll der Prophet, da dies widerspenstige Geschlecht nicht hören will, seine Weissagung aufschreiben 30 8. Bei solchen Aussagen war die Hypothese verfehlt, Jesaia habe 701 seine Zukunftserwartung geändert, so Stade, GVI 1, 614ff.; Sörensen a. a. O. S. 14; Guthe a. a. O.; Giesebrecht a. a. O. S. 76ff. kennt gar ein dreifaches, und J. Meinhold, Stud. zur israelit. Religionsgeschichte: 1. Der heilige Rest, Bonn 1903, ein vierfaches Zukunftsbild des Propheten. Dass aber Jesaia auch nach der Errettung Jerusalems im Jahre 701 die Lage nicht anders angesehen hat, zeigt 1 19f.: „wenn ihr willig seid und folgt, so werdet ihr das Gut des Landes essen, wenn ihr euch aber weigert und widerspenstig seid, so werdet ihr vom Schwerte gefressen werden."

3. Sehr stark markiert Jesaias Predigt die Entwicklung, durch die die Religion ethischen Inhalt gewinnt. Jahve gehorchen und ihm vertrauen, das ist das rechte religiöse Verhalten, und ihm entspringt wie die rechte Politik, so sittliches Verhalten gegen den Nächsten. Weil Jesaia bei der Sünde immer an ethische Verfehlungen mitdenkt, stellt er noch schärfer als Amos in Abrede, dass die vom Kulte gewobenen magischen Beziehungen die Folgen der Sünde beseitigen können. Jahve ist der Kult der Sünder widerwärtig, er verlangt, dass der Sünder sich bekehre, und dass er Recht zu tun lerne, wozu auch gehört, dass er andern Sündern auf den rechten Weg hilft, vgl. 1 16—20. Insbesondere lehrt die Frage 1 18, dass bei Jesaia mit aller Schärfe die ethische Ge-

dankenreihe von Sünde und Bekehrung der alten religiösen von der Beseitigung der Sünde durch Opfer entgegentritt. Dies und die Entdeckung des Begriffs des religiösen Glaubens als eines Vertrauens הֶאֱמִין 7 9 28 16, kennzeichnet die Höhenlage der jesajanischen Gedanken.

4. Die messianische Erwartung streift Jesaia nur selten. Wie für Hosea wird für ihn die durch das Gericht vermittelte bessere Zeit dadurch heraufgeführt, dass die durch die Sünde gestörten Beziehungen zu Jahve wieder hergestellt werden: שְׁאָר יָשׁוּב, und sie besteht in der Fortdauer dieses Zustandes. Das Israel der messianischen Zeit stellt er sich jedoch als Staat vor. Es ist der von seinen Fehlern gereinigte Staat. Es trägt den Charakter einer Restauration, denn anders als Hosea kennt der judäische Prophet eine bessere Vergangenheit des Staates und Königtums 29 1 3, eine gute alte Zeit. Jahve läutert Israel im Gericht und gibt ihm Beamte wie in der Vorzeit, dann heisst Jerusalem „gerechte Burg, treue Stadt“ 1 25 f. Das Gericht hat die alten Beamten beseitigt 3 1. Die von Jahve eingesetzte Obrigkeit, in die der König einbegriffen sein wird, sorgt für Zucht und Ordnung. Jahves Gnade führt alles herauf, und Israels Bekehrung vermittelt es. Von einem messianischen König weissagt Jesaia nichts. Es handelt sich sonach bei ihm um eine religiöse, nicht um eine politische Hoffnung. Dass der Staat im Innern nach Jahves Willen geordnet ist, wird verheissen, von seinem Verhalten zu andern Völkern verlautet kein Wort. Sind die ältesten Bestandteile von 9 5 ff. wirklich jesajanisch, so hat er die Vernichtung der assyrischen Macht durch Jahve erwartet. Inwiefern er etwa den Anbruch der besseren Zeit hieran geknüpft gedacht hat, wissen wir nicht.

Die Weissagung vom Immanuel ist keine messianische Weissagung, sondern ein Vorzeichen אות, vgl. § 45, A. 2. 8 8 gehört עמנואל zu v. 9, vgl. LXX.

## § 113. Micha.

1. In schroffster Weise verkündet den Untergang Israels und Judas auch Micha, ein Zeitgenosse Jesaias. Seine Weissagung beschäftigt sich fast ausschliesslich mit Juda. Doch wird sie durch eine jetzt ihres ursprünglichen Einganges beraubte Weissagung vom Untergange Samarias 1 5—8 eröffnet. Samaria soll zu Trümmerhaufen und Weinbergen werden. Aber das Unheil wird auch Juda und Jerusalem erreichen. Juda singt er 1 10—16 die Totenklage. Sehen wir von 1 5 7 ab, wo die kultischen

Sünden Israels kurz gestreift werden, so wendet sich Michas Predigt nur gegen Israels sittliche Entartung. Diese wird um des sittlichen Charakters Jahves willen 2 7 3 4 den Untergang Judas und Jerusalems herbeiführen. Er zeichnet das uns von Amos, Hosea, Jesaia her bekannte Bild, namentlich in Jes 3 5 finden sich genaue Parallelen zu fast allen seinen Rügen. Die Häuptlinge und Beamten bedrücken das Volk und verdrängen es aus seinem Besitze. Deshalb bricht ein Feind ins Land und verteilt es unter sich 2 1—4 (zum Texte vgl. ZAT 6, 122 f.). In drastischen Zügen wird die Ausbeutung der Armen 3 1 ff., die Ungerechtigkeit der Häuptlinge, die durch Blut Jerusalem bauen 3 10 (LXX) geschildert. Der König wird einbegriffen sein, Priester und Propheten sind käuflich und betrachten ihren Beruf als Broterwerb 3 5 11. Die Israels Sünden rügenden Propheten will man nicht hören 2 6 und verlässt sich darauf, dass der in Israels Mitte wohnende Jahve alles Unheil von Israel abwehren wird 3 11. So fällt Jerusalem um der Sünden seiner Oberen willen. Michas Weissagung, die er im Gegensatz zu seinen entarteten Berufsgenossen auszusprechen den Mut und die Kraft hat 3 8, schliesst emphatisch: *Deshalb soll Zion um euretwillen als Feld gepflügt werden und Jerusalem zu Trümmern werden und der Tempelberg zu einer Höhe im Walde* 3 12.

2. Micha spricht nirgends die Erwartung aus, dass Jahves Gericht über Israel höheren Zwecken dient, die Entstehung des neuen Israel zu ermöglichen. Mit andern Worten: es fehlt jede Spur einer messianischen Hoffnung. Bei dem geringen Umfange der uns von Micha erhaltenen Weissagungen und angesichts der Tatsache, dass auch einzelne Weissagungen des Jesaia (5 1 ff. 6 9 7—20 5 26—29) gänzlich von dieser Hoffnung schweigen, wird man jedoch zugeben müssen, dass damit noch nicht bewiesen ist, dass Micha einen dem שְׁאָר יָשׁוּב des Jesaia entsprechenden Gedanken überhaupt nicht besessen und nicht verkündet hat.

Vom Inhalt des Buches Micha gehört nur der kleinere Teil, nämlich die in sehr schlechtem Texte erhaltenen Abschnitte 1 5—16 2 1—11 3, dem Propheten an. (Zu dem am schlimmsten entstellten Abschnitte 1 10—16 vgl. Cheyne, Jew. Quart. Rev. X 4, 573 ff.) 1 2—4 ist eine nachexilische Schilderung des Erscheinens zum Weltgericht, vgl. Stade, ZAT 23, 163 ff. Auch 1 5b ist von Bedenken nicht frei, vgl. Wellhausen, Kl. Proph.[2] S. 132 f. 2 12 f. 4—7 sind nachexilisch und sehr bunt zusammengesetzt, vgl. Stade, ZAT 1, 161 ff., GVI 1, 634 A. 2, weitere Literatur hierüber bei Nowack, Kl. Proph. S. 189 ff.

## § 114. Das Eindringen fremder Kulte.

B. D. Eerdmans, Melekdienst en Vereering van Hemellichamen in Israels Assyrische Periode. Leiden 1891. G. F. Moore, Art. Molech, Enc. Bibl. 3, 3183—3193.

1. In der Not der Zeit ergriff man alle Mittel, die Hilfe der übermenschlichen Mächte zu gewinnen. Die Propheten klagen über den Wahn, durch gehäufte und gesteigerte Kultübungen sich Jahves zu vergewissern. Wie der Kranke, dem der Arzt nicht hilft, Hilfe bei Pfuschern sucht, so wendet sich Israel in seinen Nöten auch an andere Götter. Verschollene Praktiken leben wieder auf, fremde Kulte werden eingeführt. Und die Predigt der Propheten von Jahves Zorn wird, sehr wider ihren Willen, diese Stimmung befördert haben. Aus Amos gewinnt man, da 5 26 nicht echt, den Eindruck, dass dieser Prozess erst in der Zeit nach Amos eingesetzt hat. Nach § 112, 2 A. 2 klagt Jesaia über Tammuskult. Was etwa von Gedanken und Bräuchen assyrisch-babylonischer Herkunft schon früher durch Vermittlung der kanaanitischen Kulte in die Religion Israels eingewandert war, vgl. § 20, 3 A. 2, wird aufgelebt sein und den Prozess erleichtert haben. Die Vermutung, dass schon im 8. Jahrh. der Kult des צְבָא הַשָּׁמַיִם, d. h. von Sonne, Mond und Sternen (vgl. § 116, 1 A. 1) eingedrungen sei, lässt sich mit II K 23 12 nicht beweisen.

1. Unsere Quellen erlauben uns nicht, vgl. § 13, 2, ein Bild der Vorgeschichte zu zeigen, die die grosse Einwanderung assyrisch-babylonischer Gedanken und Einrichtungen in Israel im 8. und 7. Jahrh. gehabt hat. Da Israel schon früher nicht ohne Beziehungen zu diesen Ländern gewesen ist, so ist die Möglichkeit, dass schon früher einzelnes angenommen war, nicht schlechterdings auszuschliessen. Doch kann es eine erhebliche Rolle nicht gespielt haben. Aus der Uebernahme kultischer Einrichtungen und Geräte, die mit solchen Gedanken zusammenhängen, vgl. z. B. die Kerube, den siebenarmigen Leuchter (vielleicht die sieben Himmelsleuchten), das bronzene Meer (vielleicht Symbol der Tehom), darf noch nicht geschlossen werden, dass auch die betreffenden Mythen übernommen worden sind. Diese Dinge werden übernommen worden sein, weil sie an den nachgeahmten heidnischen Heiligtümern vorhanden waren, sie waren zunächst Stilformen, können aber dann die Brücke zur Uebernahme der Vorstellungen gebildet haben. Mythologische Vorstellungen bedeuten vielfach zugleich eine Auffassung von Naturdingen und Naturvorgängen und können als solche wandern und sich anderer religiöser Auffassung einordnen oder neben ihr bestehen. Diesen Eindruck erhält man bei הַנָּחָשׁ Am 9 3 und der תְּהוֹם רֹבֶצֶת תָּחַת Gn 49 25. Hier sind wahrscheinlich Stücke aus einem fremden Weltbild nach § 38, 2 A., dem Jahveglauben assimiliert.

2. Nach II K 23 12a entfernte Josia bei seiner Reform die Altäre אֲשֶׁר עַל־הַגָּג עֲלִיַּת אָחָז. עֲלִיַּת אָחָז ist, wie der Art. in הַגָּג und der Zusatz

אֲשֶׁר עָשׂוּ מַלְכֵי יְהוּדָה zeigt, Glosse. Das Dach ist das Dach des Tempels (Ewald). Die Stelle beweist nur, dass die Infektion schon geraume Zeit vor Josia erfolgt ist; ob sie mit מַלְכֵי יְהוּדָה bis auf Ahas zurückgreifen will, ist nicht zu sagen. Mi 1 13 ist wegen der Unsicherheit des Textes, vgl. § 113, 2 A. als Zeugnis für Gestirnkult nicht verwendbar.

2. Besser bezeugt ist schon für die zweite Hälfte des 8. Jahrh. der Lieblingskult des 7. Jahrh., der Molochkult. II K 16 3 tadelt an Ahas וְגַם אֶת־בְּנוֹ הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ. Das ist der charakteristische Ausdruck für das dem Moloch gebrachte Kinderopfer. Das Schweigen des Jesaia ist bei der Lückenhaftigkeit, in der seine Orakel vorliegen, kein Beweis gegen die Geschichtlichkeit des Vorgangs. Die ursprüngliche Heimat und die Wege, auf denen Israel zu diesem Kult gekommen ist, sind in Dunkel gehüllt. Aus allgemeinen Gründen ist die Vermutung wahrscheinlich, dass seine Uebernahme sich irgendwie aus den Berührungen mit Assyrien erklären wird, doch lässt sie sich nicht beweisen. Für sie spricht, dass die von Sargon aus ספרוים II K 17 24 oder ספרים v. 31 (ob *Sippar* oder סִבְרַיִם?) in Nordisrael angesiedelten Kolonen verwandte Kulte einführen. Sie verbrennen ihre Söhne dem אַדְרַמֶּלֶךְ (Orient. אֲדרמלך) und עֲנַמֶּלֶךְ, von denen der zweite seine Herkunft aus Babylonien (*Anu*), beide ihren Zusammenhang mit מלך nicht verleugnen können.

Moloch spricht man jetzt gewöhnlich nach LXX. Die Punktation מֹלֶךְ meint בֹּשֶׁת, der Konsonantentext מֶלֶךְ, vgl. G. Hoffmann, ZAT 3, 124. הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ (im eigentlichen Sinne noch Nu 31 23), ist *term. techn.* für das dem Moloch gebrachte Kinderopfer und Euphemismus für שָׂרַף בָּאֵשׁ Dt 12 31. Es ist nicht Ersatz für ursprüngliches הִבְעִיר (Geiger, Urschr. S. 302 ff.), bedeutet auch nicht: *übergehen lassen* = *weihen, übergeben* (Kuenen, Eerdmans). Dass das Opfermesser vorher seine Schuldigkeit tat, folgt aus Ez 16 21, vgl. Gn 22 10 Jes 57 5. Die Kombination des Moloch mit einem assyrischen Gotte *Malik* hat gegen sich, dass 1) die Existenz eines besonderen Gottes *Malik* nicht nachweisbar ist. Wahrscheinlich ist Malik nur Gottesattribut (z. B. für Marduk) und nicht Eigenname, vgl. A. Jeremias bei Roscher, Lex. der griech. und röm. Myth. II, 2 Sp. 3109. Dazu kommt, dass auch das at. מלך Titel, wenn man will Euphemismus ist, so dass wir den Eigennamen dieses Gottes gar nicht erfahren, und dass 2) das Opfer der erstgeborenen Kinder für assyrisch-babylonische Kulte bis jetzt nicht nachzuweisen ist. Ueber Menschenopfer bei den Assyrern und Babyloniern vgl. A. Jeremias a. a. O. Es wäre jedoch nicht verwunderlich, wenn sich schliesslich der Moloch des Benhinnomtales als eine Modifikation des *Šamaš* oder des Götterkönigs *Marduk* (d. h. des von den assyrischen Königen hochverehrten Bel von Babel) entpuppen sollte. Die Herleitung aus phönizischem oder kanaanitischem Kult, sei es, dass man an einen fremden Gott oder einen auf Jahve übertragenen fremden Kult (Moore) denkt, scheitert

daran, dass sich a) nicht begreifen lässt, wie in der assyrischen Zeit gerade ein phönizischer oder kanaanitischer Kult eine solche Anziehungskraft ausüben konnte, b) dass für die מלך genannten phönizischen Götter, vgl. z. B. den Melkart = Baal von Tyrus § 24, 2, das Opfer der Erstgeborenen gleichfalls nicht charakteristisch ist. Die Hypothese, dass der Molochkult alter Jahvekult sei (Oort, Kuenen, Eerdmans) stimmt nicht dazu, a) dass für Moloch im Tal Ben Hinnom eine neue Kultstätte (Bama) תֹּפֶת (Punktation nach בֹּשֶׁת, LXX Ταφεθ) oder בָּמַת הַתֹּפֶת (so Jer 7 31 m. LXX z. l., 32 35 dafür בָּמוֹת הַבַּעַל l. 'בָּמַת הַבּ) entsteht; b) dass neben מלך niemals der Eigenname Jahve erscheint; c) der Vorwurf Ezechiels 23 37 ff., vgl. § 116, 4; d) dass sich keine Spur einer solchen Auffassung Jahves oder seiner Ansprüche auf das Opfer der Erstgeborenen aus vorassyrischer Zeit aufzuweisen ist; e) dass der *term. techn.* für den Molochdienst in Schriften der vorassyrischen Zeit niemals vom Jahvekulte gebraucht wird, trotzdem in ihm das Menschenopfer vorkommt (§ 85); f) מֶלֶךְ ist als Titel Jahves nicht so häufig, dass sein Gebrauch statt יהוה verständlich wäre; g) auch begreift man nicht, warum gerade der durch Kinderopfer verehrte Jahve מֶלֶךְ gemeint sein sollte. Wäre der Molochkult ein altisraelitischer, so wäre Moloch für einen vom Sinaigott völlig verschiedenen Stammgott anzusehen, dessen Kult plötzlich wieder in Aufnahme gekommen wäre. Diese Auskunft hat jedoch 1) das Schweigen der alten Quellen gegen sich; 2) können wir einen מלך genannten Gott nur bei Völkern erwarten, die das Institut des מלך und städtische Verfassung haben, vgl. § 27, 1. Auch ist 3) schwer einzusehen, weshalb erst in der assyrischen Zeit dieser Kult wieder in Aufnahme gekommen sein sollte. Daraus, dass das Molochopfer in den wahrscheinlich von einander nicht unabhängigen deuteronomistischen Stellen Dt 18 10 II K 17 17 21 6 neben magischen Praktiken genannt wird, darf man nicht mit Ewald, Dillmann, W. R. Smith schliessen, es habe mit Mantik und Magie in Verbindung gestanden.

## § 115. Die Folgen der Ereignisse des Jahres 701. Hiskias Reform.

1. Das Jahr 701 war für die Entwicklung der Religion Israels sehr folgenschwer, da es die Predigt der Prophetie von Jahves Zorn als Gotteswort beglaubigte. Jesaias und Michas Weissagungen wider Jerusalem und Juda erfüllten sich zwar nur zum Teil. Ganz Juda wurde freilich grausam verwüstet, aber Jerusalem fiel nicht. Die in seinem Heere ausgebrochene Pest zwang Sanherib, die Jerusalem belagernde Abteilung zurückzurufen und Palästina zu räumen. Aber es war wirklich, wie Jesaia geweissagt, nur noch ein Rest übrig 1 9. Der Mensch war tief gedemütigt, Juda sass wie ein klagendes Weib zur Erde 3 26. Freilich schöpfte man aus dem Geschehenen noch andere Eindrücke: Jahve hatte, als die Not am grössten war, seine Stadt

und seinen Tempel gerettet. Das יְהוָה בְּקִרְבֵּנוּ des Volksglaubens Mi 3 11 hatte sich eklatant bestätigt, Jerusalem war als Wohnsitz Jahves beglaubigt worden. Das wog um so schwerer, als die alten Heiligtümer des Nordreichs in Feindesgewalt geraten waren. Die Ereignisse von 701 haben die durch die bisherige Entwicklung freilich angebahnte Suprematie des davidisch-salomonischen Heiligtums über alle andern des Landes entschieden und die Zentralisierung alles Kultes in ihm mit vorbereitet. Sie haben ferner bewirkt, dass die auf dem יְהוָה בְּקִרְבֵּנוּ sich aufbauende Zuversicht לֹא־תָבוֹא עָלֵינוּ רָעָה sich in den Glauben umwandelte, dessen allgemeine Verbreitung sich freilich erst aus den Zeiten nach 701 belegen lässt, dass Jerusalem und der Tempel als Sitz Jahves nicht untergehen werde.

2. Dass das לֹא־תָבוֹא עָלֵינוּ רָעָה nur mit Massen und in Einschränkung zutraf, hatten die Ereignisse freilich deutlich gezeigt. Sie lehrten, dass Jahve helfen könne, wenn er wolle, denn die Pest bedeutete einen Ausbruch des Zornes Jahves. Aber würde er auch ein zweites Mal helfen wollen? Jesaia verkündet auch weiter sein Gericht 1 5 ff. und geisselt das Treiben des Volkes, das, ohne seinen schlimmen Wandel zu ändern, Jahves Vorhof zertritt. Das nationale Unglück scheint auch auf Hiskia den Eindruck gemacht zu haben, dass man auf dem betretenen Wege nicht weitergehen dürfe, wenn nicht über den übrig gelassenen Rest ein neues Gericht kommen solle. An der Weisheit seiner Beamten, die den Propheten wegen seiner Predigt gegen das ägyptische Bündnis meist verhöhnt hatten 28 9 ff., war er wahrscheinlich irre geworden. Und so scheint er einen Anlauf genommen zu haben, den Kult, wahrscheinlich zunächst nur den im Tempel, zu reformieren. Doch ist nur eine ungenaue und dunkle Kunde hiervon auf uns gekommen. Nach II K 18 4 hat er den Nechuschtan (§ 58, 1) beseitigt. Die Reform scheint sich also gegen abgöttische altisraelitische Kultobjekte und totemistische Superstition gewandt zu haben (vgl. § 116, 1), was sich als Wirkung der Predigt des Jesaia ansehen lässt. Zum ersten Male wird der Arm des Staates zur Verwirklichung der Forderungen Jahves, zur Umbildung von Kult und Religion und damit schliesslich des ganzen Volkslebens und des Staates selbst in Bewegung gesetzt. Es ist der erste Schritt auf dem Wege, der zum Deuteronomium und damit zur Bildung einer heiligen Schrift, sowie zur Umbildung des Staates zur kultischen Gemeinde geführt hat.

Es ist sicher falsch, wenn der Chronist II Chr 29 3 ff. die Reform in den Anfang der Regierung Hiskias verlegt. Jesaias und Michas Predigt zeugen dagegen. II K 18 4, die einzige genauere Angabe über Hiskias Reform, ist eine v. 3 und v. 5 zerreissende Einschaltung. Die in barbarischem Hebräisch geschriebene erste Hälfte lässt Hiskia die Höhen, Mazzeben und Ascheren beseitigen. Ihr Inhalt ist unglaubwürdig, da augenscheinlich Hiskias Reform mit der Josias verwechselt wird. v. 4b erzählt vom Nechuschtan. Es ist nicht wahrscheinlich, dass Hiskias Reform sich auf eine solche vereinzelte Massnahme beschränkt hat. Der Inhalt von v. 4a dürfte eine ungenau überlieferte und falsch verstandene Tatsache widerspiegeln.

## § 116. Das Zeitalter des Synkretismus. Die Regierung Manasses, Amons und die erste Zeit Josias. Die Einwirkungen des Gestirndienstes und des Molochkultes auf den Jahveglauben und Jahvekult.

1. Falls überhaupt Hiskias Reform von nennenswertem Einflusse war, ging das Erreichte mit der Thronbesteigung Manasses verloren. Die volkstümlichen Praktiken, gegen welche die Propheten gepredigt hatten, gewannen frisches Leben. Darüber, dass Jahveverehrer bei Milkom schwören, dessen Kult seit Salomo auf dem Oelberge bestanden hatte, klagt Ze 1 5. Auf das Wiederaufleben uralter Superstition, gegen die Hiskia sich gewandt hatte, § 115, 2, weist, dass uns in Josias Zeit wieder Totemnamen als Individualnamen begegnen: שָׁפָן, חֻלְדָּה, עַכְבּוֹר, vgl. Gray a. a. O. S. 103 ff. Diese Praktiken überdauern die Reform Josias, vgl. § 122, 1. Und assyrischer Kult wird offiziell in den Tempel Jahves eingeführt Jer 7 30. Für König und Volk wird den Göttern des assyrischen Reichs dort geopfert. Auf dem Tempeldache stehen die Altäre für den Kult des צְבָא הַשָּׁמַיִם II K 23 12, vgl. § 114, 1, in der Halle des Eunuchen Nathanmelech beim Eingang in den Tempel die der Sonne geweihten Pferde für den Sonnenwagen (l. II K 23 11 mit LXX מַרְכֶּבֶת statt מַרְכְּבוֹת), d. h. für den fahrbaren Thron des Sonnengottes (Šamaš), auf dem dieser sich niederlässt, wenn er die Heere seiner Verehrer ins Feld begleitet, vgl. τὸ ἅρμα Διὸς ἱρόν im Heere des Xerxes, Herod. 7 40, Xenoph-Cyrop 8 3; Reichel, Vorhell. Götterkulte, Wien 1897, S. 22. Der Kult des Šamaš hat in Niniveh unter Asarhaddon (681—668) und Asurbanipal (668—626) eine grosse Rolle gespielt, vgl. A. Jeremias bei Roscher a. a. O. II, 2 Sp. 2344. So lückenhaft und ungenau sind unsere Nachrichten, dass wir kein Wort darüber erfahren, wo dieser Wagen verwahrt wor-

den ist, und wie er sich mit seinem Doppelgänger, der Lade Jahves (§§ 18, 2; 56, 1 A. 2), vertragen hat, falls diese damals noch vorhanden war. Leider erfahren wir überhaupt nicht das mindeste darüber, wie man die Wirkungsbereiche Jahves und der assyrischen Gestirngötter von einander abgegrenzt, und in welche Beziehungen man diese zu jenem gebracht hat. Daher ist uns auch kein Urteil darüber möglich, inwiefern etwa die uns in der folgenden Periode begegnende Depotenzierung derselben zu Jahve subordinierten Engeln schon in dieser vorbereitet worden ist. Auch darüber schweigt die Ueberlieferung, wer das Priestertum bei diesen Eindringlingen in Jahves Haus versehen hat. Auch auf den Dächern der Häuser Jerusalems standen Altäre für den Gestirndienst, den wir uns im allgemeinen bildlos zu denken haben Ze 1 5 Jer 32 29. Bis zur Reform Josias wurde der Gestirndienst allgemein geübt, weshalb er für die Deuteronomisten eine der grossen kultischen Sünden der Vergangenheit ist. Josias Reform reinigte zwar den Tempel, nicht aber das Herz des Volkes. Jeremia bekämpft ihn c. 7 8 44, Ezechiel bezeugt für den Tempel den Kult der Sonne und des Tammus, des Geliebten der Ištar Ez 8 14 16, und im Engelglauben der jüdischen Gemeinde ist der Glaube an die Gestirngötter ein legitimer Bestandteil der Jahvereligion geworden, vgl. § 139, 5. Die Einführung der assyrischen Kulte ist der korrekte Ausdruck der politischen Lage. Manasse bekundet sich dadurch als Untertan des assyrischen Königs, dass er den Göttern dieses seines Herrn dient, wie Elieser dem Gotte Abrahams. Aber auch vom Standpunkte der damaligen Frömmigkeit war sein Verhalten erklärlich. Der Eindruck, dass die Ereignisse des Jahres 701 eine Machtoffenbarung Jahves seien, konnte angesichts der Wirklichkeit der Dinge nicht standhalten. Nach wie vor trug ganz Palästina das assyrische Joch, ja in der Folgezeit erstieg Assyrien den Gipfel seiner Macht. Die israelitische Frömmigkeit wird daher durch die synkretistische Bewegung in Einklang mit der Weltlage gesetzt, die vom strengen Jahveglauben aus nicht zu verstehen war. Hierdurch kommt die durch die Unterwerfung unter das assyrische Joch erschütterte religiöse Stimmung wieder ins Gleichgewicht. Für das Bewusstsein der Masse wird eben dadurch Jahve, sehr im Widerspruch mit der prophetischen Predigt, wieder zum Landesgott herabgedrückt. Eben das erleichtert die Uebernahme fremder Kulte und führt den altisraelitischen Praktiken neue Lebensluft zu. Die prophe-

tische Predigt hatte eben noch keine Zeit gehabt, intensivere Wirkungen auf das Denken des Volkes auszuüben, und das Erbe vergangener Jahrhunderte nicht entwurzeln können. Ihre Wirkungen werden sich auf kleinere Kreise (לִמֻּדִים? Jes 8 16 f. d. T. r.) beschränkt haben.

1. Das Himmelsheer צְבָא הַשָּׁמַיִם bezeichnet die Sterne als Heeresgefolge des Mondes, später hat man auch diesen und die Sonne als Himmelskörper in den Ausdruck einbegriffen. Der Kult der Sterne, der Sonne und vor allem des Mondes spielt in Babylonien von alters her eine grosse Rolle. In ihnen hausen die Götter und Geister, die vom Himmel her die irdischen Dinge beeinflussen und leiten (Astrologie). Der Mond (Sin), die Sonne (Šamaš), die Planeten sind die grossen Götter, in deren Hand die Schicksale des babylonischen und assyrischen Reichs ruhen. Sie sind die Götter, denen die assyrischen Könige ihre Siege verdanken. Die bedeutenderen assyrischen und babylonischen Kultorte besassen terrassenförmige Türme (sikûrat) für die Verehrung dieser Götter, in Israel behalf man sich, indem man die Altäre auf die Dächer setzte. Das AT spricht summarisch vom Kulte des Himmelsheeres, indem es die verschiedenen Kulte der einzelnen Gestirne und Sternbilder (מַזָּלוֹת) als gleichartig zusammenfasst. Daher die regelmässige Erwähnung von Altären מִזְבְּחוֹת im Plural II K 21 4f. 23 12. Nach gewöhnlicher Auffassung ist ein solches einzelnes Kultobjekt die מַלְכַּת הַשָּׁמַיִם und dafür מַלְכַּת הַשׁ' zu punktieren, während die Punktation zweifellos mit מְלֶכֶת vielmehr מְלֶאכֶת als Synonym von צָבָא (vgl. Gn 2 1 f.) meint, vgl. Stade, ZAT 6, 123 ff. Ist ein einzelnes Kultobjekt gemeint, so kann nur an Ištar-Venus, nicht aber an den Mond (Schrader) gedacht werden. Die Literatur über den Streit s. bei Eerdmans a. a. O. S. 55 A. 1. Die rasche Verbreitung des Kultes des Himmelsheeres erklärt sich vielleicht daraus, dass von alters her noch Rudimente solcher Kulte und der dazu gehörenden mythologischen Vorstellungen vorhanden waren, vgl. §§ 20, 2; 88.

2. Ueber Manasses kultische Massnahmen sind wir nur sehr ungenau unterrichtet. Ueber die Entstehung und Zusammensetzung von II K 21 vgl. ZAT 6, 186 ff. Dass die Angaben dieser Nachträge historische Erinnerungen bergen, lehrt II K 23, vgl. GVI 1, 620 ff.

2. Das Eindringen fremder Kulte hat zwar momentan den Jahveglauben zurückgedrückt und seine Entwicklung gehemmt, schliesslich aber dazu geholfen, eine Höherbildung mit in die Wege zu leiten. Das geistige Leben, bislang von den engen Grenzen des Landes Jahves umhegt, muss sich mit der Tatsache auseinandersetzen, dass Israel Glied eines Weltreiches ist, der Jahveglaube damit, dass Jahves Land und Volk nicht für sich besteht. Indem die Kulte dieses Weltreiches dem Kulte Jahves das Terrain streitig machen, zwingen sie ihn, sich mit den in ihnen liegenden religiösen Gedanken auseinanderzusetzen, denn nur so konnte Jahve wieder alleiniger Herr in Israel werden und

das Verlorene zurückgewinnen. Es führt das einesteils zur Aufnahme fremder religiöser Gedanken in den Jahveglauben, der sich damit das in jenen Kulten religiös Wertvolle aneignet und ihnen dadurch die Anziehungskraft absaugt, anderseits zu immer reinerer Herausgestaltung des der Religion Jahves Eigentümlichen und zur Ausscheidung des in sie eingebetteten Minderwertigen. Das aus der Fremde eindringende Heidentum schärft den Blick für das Heidnische im Jahvekult. Die Kritik an Israels Kult und Religion vertieft sich. Die Reform des Hiskia hatte sich auf das Gebiet der Sitte überhaupt nicht erstreckt und im Jahvekult manches übrig gelassen, was mit dem durch sittlichen Wandel und treue Zuneigung in Demut und Dankbarkeit zu verehrenden Jahve der Propheten nichts zu tun hatte. Und hatte sich Jahve 701 Jerusalems als seines Wohnsitzes angenommen, so tat sich die Frage auf, ob er auch an den übrigen Kultstätten des Landes wohne? und wenn nicht, wieso diese Orte Kultstätten sein können? Daher richtet sich die Aktion des wiedererstarkenden Jahveglaubens sowohl gegen die fremden Kulte, die sie, soweit ihre Gedanken sich dem Jahveglauben nicht assimiliert haben, ausscheidet, als gegen das Kanaanitische im Jahvekult, und sie führt so zur Zentralisation des Kultes in Jerusalem.

Unsere Nachrichten üben über diese wichtige Periode der inneren Entwicklung Israels ein ebenso beredtes Schweigen, wie über die Auseinandersetzung mit den kanaanitischen Kulten nach der Einwanderung, so dass wir auch hier auf Rückschlüsse angewiesen sind. Besonders bedauerlich ist, dass wir über die Rolle nichts erfahren, die damals Priester und Propheten gespielt haben. Dass Jahves Stimme damals geschwiegen haben sollte, ist unwahrscheinlich, erhalten aber ist davon nichts.

3. Von den neuen religiösen Gedanken, die sich damals bleibend im Jahveglauben niedergelassen haben, stammen die wichtigsten aus dem assyrisch-babylonischen Gestirndienst. Wie sich Israels geistiger Horizont durch die Eingliederung in das assyrische Weltreich erweitert hat, so gewinnt auch die Jahvereligion neue Beziehungen zum Welterkennen und erweitert dadurch ihre Gebiete. Mit den fremden Kulten wanderte auch die aus ihnen erwachsene Mythologie ein. Dieser Prozess, wohl ins 8. Jahrh. zurückreichend, erreicht jetzt seinen Höhepunkt. Die fremde Mythologie enthielt religiöse Aussagen über Gebiete, die sich der Jahveglaube noch nicht angeeignet hatte. Sie erzählte nicht nur von den Schicksalen und den Beziehungen der Götter zueinander, sondern wusste auch die Entstehung und den Lauf



der Welt zu erklären. Ein Volk, dessen Blick kaum über die Grenzen Kanaans hinausreichte, hatte sich naturgemäss kosmologische Probleme nicht gestellt (§ 38). Jetzt erweitert sich seine Vorstellung von der Welt, es lernt die Erde mit allem, was sie trägt, und mit den Gestirnen als einen grossen Organismus, die Völker der Erde als zusammengehörig begreifen, und setzt das alles in Beziehung zu Jahve und seinem Walten. Damit bilden sich neue Vorstellungen über das Verhältnis Jahves zur Welt und ihrem Lauf. Die damals aufgenommenen Mythen sind zum Teil in die jahvistische Darstellung der Ursage übergegangen, die erst dadurch ihren universalhistorischen Charakter erhalten hat, § 13, 1 A. Sie erzählt nunmehr nicht mehr die Entstehung Israels, sondern die der Völkerwelt, soweit sie im assyrischen Machtbereich und an dessen Grenzen wohnt. Israel wird aus dieser Völkermasse ausgeschieden: die Idee der Erwählung findet einen neuen Ausdruck in der Geschichtsdarstellung. Bei diesen, fremde Stoffe assimilierenden, Erzählungen muss genauer als bisher zwischen solchen geschieden werden, die aus einer schriftlichen polytheistischen bzw. synkretistischen Vorlage übernommen sind (literarische Uebernahme), und solchen, die aus der mündlichen Ueberlieferung übernommen sind, nachdem sie in dieser eine intensive Anpassung an das israelitische Denken bereits erfahren hatten, aus dem Geiste jahvistischer Religion wiedergeboren waren (mündliche Uebernahme). An die Stelle der heidnischen Götter ist in ihnen allen Jahve getreten, hierdurch haben sie nationalen und monotheistischen Charakter gewonnen. Doch schimmert in ihnen allen die ursprüngliche polytheistische Grundlage und die fremde Betrachtung der Dinge noch deutlich durch. Aus dieser Einwanderung erklärt sich das Dasein der folgenden jahvistischen Bestandteile der Genesis: a) Die Erzählung von der Schöpfung des Menschen und seiner Vertreibung aus dem Paradiese Gn 2 4$^b$—3 24, in der 2 10—14 und 3 22 24 Einschübe aus einer parallelen Darstellung sind. Sie beantwortet die Frage, woher es kommt, dass der Mensch zwar das eine Prärogativ der Götter, das Wissen, besitzt, nicht aber auch das andere, die Unsterblichkeit, so dass er trotz seines Wissens, und trotzdem er mit allen Fasern seines Herzens am Leben hängt, sich in harter Arbeit zerreiben und sterben muss. Sie beantwortet die Frage vom Standpunkt des Glaubens an Jahve, der uns hier zum ersten Male nach Art babylonischer Götter als

Weltschöpfer entgegentritt. Zwar, dass er die Erde geschaffen, erzählt die wahrscheinlich am Anfange verstümmelte Erzählung nicht mehr. Auf der durch einen Nebel befruchteten Erde schafft Jahve den Menschen aus Erdenstaub, dem er נִשְׁמַת חַיִּים Lebensodem einbläst (§ 90, 3). Jahves Schaffen (יָצַר, עָשָׂה) ist in der Weise des heidnischen Mythus als ein Gestalten und Beleben der vorhandenen Materie vorgestellt. Woher diese stammt, erfahren wir nicht. Der Protoplast wird in einen Baumgarten in Eden versetzt, den Jahve angelegt hat. Seine Bäume tragen wohlschmeckende Früchte. Nach der Einschaltung 2 10 ff. durchfliesst ihn ein mächtiger Strom: zur Götterspeise kommt das Lebenswasser. Der Mensch bekommt die Erlaubnis, von allen Bäumen des Gartens zu essen, nur nicht vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, d. h. von einem Baum, dessen Früchte in magischer Weise die Erkenntnis dessen vermitteln, was nützt und schadet. Der Garten ist die Wohnung Jahves, seine Früchte eine Götterspeise, die dem aus sterblicher Materie geschaffenen Menschen immer von neuem göttliche Kräfte zugeführt, den Tod von ihm abgewehrt haben würden. Aber, was allein dem menschlichen Leben Wert verleiht, die höhere Erkenntnis und damit die Macht (scientia est potentia), d. h. die Gottähnlichkeit, ist ihm versagt. Damit der Mensch einen Genossen habe, schafft Jahve die Tiere, die der Mensch benennt. Unter ihnen ist kein Genosse für ihn. So schafft denn Jahve aus einer Rippe des schlafenden Menschen das Weib, אִשָּׁה genannt, weil vom אִישׁ genommen. „Darum verlässt einer Vater und Mutter und hängt seinem Weibe an.“ Mann und Weib leben im Stande kindlicher Unschuld, sind nackt und schämen sich voreinander nicht. Den Frieden stört die Schlange. Sie verführt das Weib, von den Früchten des Baumes der Erkenntnis zu pflücken, indem sie es darüber aufklärt, dass wer von ihnen isst, Gott gleich wird. Auch der Mensch geniesst davon. Die nächste Folge ist, dass beide erkennen, dass sie nackt sind. Zur Strafe wird die Schlange verflucht, von jetzt an auf dem Bauche zu kriechen. Ihre Nachkommen aber sollen in ewiger Feindschaft mit den Menschen leben. Dem Weibe werden als Strafe die Beschwerden der Schwangerschaft, die Schmerzen der Geburt und die Abhängigkeit vom Manne auferlegt. Zur Strafe für den Menschen wird der Acker verflucht, den die Menschen nach ihrer Vertreibung aus dem Paradies bebauen müssen. Nicht mehr im stande, von

den Früchten des Gottesgartens zu essen, müssen sie in harter Arbeit sich abmühen, bis sie wieder zum Staube werden, von dem sie genommen sind. Nach der parallelen Erzählung, von der in 3 22 und 24 ein Rest vorliegt, verhindert Jahve den Menschen, auch die andere Prärogative der Götter (die Unsterblichkeit) an sich zu reissen, indem er ihn durch schleunige Vertreibung aus dem Paradies daran hindert, auch vom Baum des Lebens, der diese vermittelt, zu geniessen. b) Die jahvistische Erzählung von der Sündflut (Sintflut), die das verderbte Menschengeschlecht hinweggetilgt hat, und von der Errettung Noahs in der Arche Gn 6 5ff. Wenn der Held der Flut נח heisst, so ist der palästinische Heros dieses Namens, der Erfinder des Weinbaus (§ 20, 3) und Stammvater der palästinischen Völker Sem (Israel), Japhet (Phönizier) und Kanaan, von dem Gn 9 20ff. erzählt (vgl. WELLHAUSEN, Komp. d. Hex. S. 14ff.; BUDDE, Urgesch. S. 290ff.), an die Stelle des babylonischen getreten. Im Zusammenhange damit ist Noah zum Stammvater der nachsündflutlichen Menschheit geworden. Die im Gesichtskreis des Erzählers lebenden Völker stammen von Noahs Söhnen ab, unter denen an Kanaans Stelle Ham tritt. Hat der Durchgang durch jahvistisches Denken den Mythus versittlicht, sofern die Flut durch die Sünden der Menschen veranlasst wird, so schaut daneben der heidnische und unethische Charakter deutlich heraus, wenn Jahve auf Noahs Opfer sich beruhigt und auf weitere Gerichte verzichtet, weil das Sinnen der Menschen nun einmal bös ist. c) Die Erzählung vom Turm zu Babel und von der Entstehung der Völker und Sprachen Gn 11 1ff. Die noch geeinte Menschheit baut einen Turm, der bis zum Himmel reichen soll. Das weckt bei Jahve die Befürchtung, dass viel schlimmere Unternehmungen folgen werden, weshalb er durch Verwirrung der Sprachen die Menschheit zu weiteren gemeinsamen Unternehmungen unfähig macht. Dieser Mythus erklärt die Entstehung der Völker anders als der Sündflutmythus und ist daher unabhängig von ihm. d) Die Sage von den zehn Urvätern der Menschheit, die jetzt in der jahvistischen Darstellung auf sieben reduziert worden sind Gn 4 17ff., vgl. ZAT 14, 276ff. Deutlich sind bei dieser Brücke zwischen Adam und Noah palästinische Sagenstoffe mit fremden verschmolzen worden. e) In dieser Periode wird auch die Brücke entstanden sein, die jetzt von den vorgenannten Mythen zur israelitischen Stammsage hinüberführt und Noah mit den Vätern Israels verknüpft

Gn 12. Hierbei haben die palästinischen Heroen אַבְרָהָם, לוֹט, הָרָן in נָחוֹר, מִלְכָּה (ob = maliktu = Istar von Haran?) Gestalten haranischer Kultsage zu Verwandten erhalten und sind aus חָרָן bzw. אוּר כַּשְׂדִּים, falls dieses in Gn 11 28—30 aus J stammt, hergeleitet worden. Damals mag שָׂרַי, das Numen der Makhpelahöhle zu Hebron, mit einer *šarratu* = שָׂרָה, nach JENSEN, ZA 10, 298—301 der Mondgöttin von Haran, kombiniert worden sein. Auch die Angabe, dass אַבְרָהָם früher אַבְרָם geheissen hat, hängt vielleicht mit ähnlichen Vorgängen zusammen.

1. Die in Gn 2 4b ff. verwobenen mythischen Motive kehren wieder im babylonischen Schöpfungsmythus, im Adapa- und im Gilgamešepos, vgl. ZAT 23, 172—179. Diese Motive werden verwertet, um jahvistische bzw. synkretistische Gedanken zu entwickeln. Ebenso gibt die uns erhaltene babylonische Literatur nur zu theologischen Zwecken von den babylonischen Literaten vorgenommene Umdichtungen dieser wieder. Daher erklärt es sich, dass sich die biblischen und die babylonischen Erzählungen eben nur in den Motiven decken. Der Garten in Eden entspricht den Inseln der Seligen des babylonischen Epos; wenn er sich in einen Garten mit einem besonderen Baum verwandelt hat, so spielt ein Motiv des Zedernwaldes im Gilgamešepos ein, vgl. SCHRADER, KAT³ S. 527. Adam vereinigt in sich Züge Adapas, der, einem Befehle Eas folgend, die ihm von Anu zugedachte Lebensspeise ausschlägt, aber das göttliche Wissen besitzt, und Eabanis, der den Umgang mit den Tieren des Feldes aufgibt, vgl. JASTROW, Am. Journ. Sem. Langu. XV 4, 195 ff. Noch genauer entspricht Adapa der tyrische König im Garten Eden Ez 28 4 ff. Nach Babylonien weisen auch die Kerube und die Paradiesesströme. Dorthin weist, dass in Awesta und Bundehesh, d. h. in der durch semitische und babylonische Einflüsse aus der eranischen Religion entstandenen Religion des Arsaciden- und Sasanidenreiches, verwandte Vorstellungen angetroffen werden (Schlange Dahâka, Verführung des Menschen durch Ahriman). Rein polytheistisch gedacht ist כְּאַחַד מִמֶּנּוּ 3 22. Der fremde Ursprung verrät sich aber auch in der Schilderung Jahves und des Menschen. Der Jahve, der den Menschen formt, probeweise die Tiere schafft, das Weib aus der Rippe des Mannes baut, ist ein anderer als der Jahve des israelitischen Glaubens. Dem Menschen aber fehlt das naive Zutrauen des Israeliten zu sich und zu Jahve. Der Durchgang durch israelitisches Denken zeigt sich am deutlichsten in der Verwischung des Charakters der Schlange, die ursprünglich als Inkarnation eines die Schöpfung des Schöpfergottes störenden andern Gottes gemeint war. Die Meinung, der Mythus wolle erklären, weshalb die Menschheit der Sünde verfallen, übersieht seinen komplizierten Charakter und macht etwas Nebensächliches zur Hauptsache. Dass die Erzählung am Anfange verstümmelt ist, ist um so mehr zu bedauern, als infolgedessen nicht zu sagen ist, wann die Mythen vom Chaos eingewandert sind, deren Spuren wir Gn 1 bei $P^g$ treffen. Nach dem babylonischen Mythus ist das Chaos vor den Göttern da, die von Apsu (Ozean) und Tiâmat (תְּהוֹם) geboren werden. Der Ausgestaltung des Chaos zum Kosmos geht ein Kampf der Götter unter Führung Marduks gegen Tiâmat

und ihre Verbündeten voraus. In babylonischen Mythen erscheinen aber auch noch andere Götter als Marduk als Schöpfergötter. Vgl. P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, Strassburg 1890; H. Zimmern, im Anhang zu Gunkel, Schöpfung und Chaos; F. Delitzsch, Das babylonische Weltschöpfungsepos, Leipzig 1896; A. Jeremias bei Roscher a. a. O. II 2, Sp. 2358ff.; F. Jeremias bei Chantepie de la Saussaye a. a. O. S. 206—289; Gunkel, Genesis, übersetzt und erklärt, und Holzinger, Genesis, erklärt z. d. StSt.; H. Usener, Sündflutsagen, Bonn 1899; Schrader, KAT [3] S. 506ff. Vielleicht hängt auch die Phrase: „Land, wo Milch und Honig fliesst“, mit dem Mythus vom Paradies zusammen, vgl. Usener in Rhein. Mus. f. Philol. N. F. S. 57, 177—195; Stade, ZAT 22, 321—324. Die Kombination der אִשָּׁה des Paradiesesmythus mit der palästinischen Figur der חַוָּה ist sekundär; Gn 3 20 stammt von R.

2. Dass die Sündflutsage babylonischen Ursprungs ist, ist seit lange bekannt. Schon Eusebius, Praep. ev. X 11, 12 kennt aus Abydenus, Geschichte des chald. Reiches eine von Berossos erzählte Sündflutsage, die er zur Bestätigung des biblischen Berichtes heranzieht. Ausserdem teilt er sie im Chronicon (ed. Schöne, S. 20ff.) nach den Exzerpten des Alexander Polyhistor aus Berossos mit. In älterer Gestalt ist der babylonische Mythus in unsern Tagen als Episode im Gilgamešepos wieder aufgefunden worden, vgl. G. Smith, Die chaldäische Genesis, deutsch von H. Delitzsch, Leipzig 1876; P. Haupt, Der keilinschriftliche Sündfluthbericht bei Schrader, KAT [2] S. 55ff.; Zimmern in Schrader, KAT [3] 543ff.; M. Jastrow, Religion of the Babylonians and Assyrians, Philadelphia 1898, S. 467ff. Ueber eine von Scheil aufgefundene vom Gilgamešepos unabhängige Version des Mythus vgl. Jastrow, Adrahasis and Parnapištim in Zeitschr. f. Ass. XII 288ff. Ueber sein Verhältnis zur biblischen Erzählung vgl. Holzinger a. a. O. S. 85ff. Auch der Niederschrift der jahvistischen Sündflutsage ist eine längere mündliche Ueberlieferung vorangegangen, wie die Ersetzung ihres ursprünglichen Helden (*Atrahasis*, Ξίσουθρος bei Berossos = Ḫasisatra) durch Noah und die völlige Abstreifung alles Polytheistischen zeigt.

3. Die Erzählung vom Turm zu Babel, die wahrscheinlich an das grosse Heiligtum des Bel von Babel, des Marduk, Êsagila und seine Sikûrat anknüpft, ist dagegen aus einer literarischen polytheistischen Vorlage übernommen und durch Streichungen und Ersatz der handelnden Götter durch Jahve monotheistisch gestempelt worden. Zwischen v. 5 und 6 ist ein Satz gestrichen, der neben dem in die Götterversammlung zurückgekehrten und die Zerstörung des Turmes anratenden Gott noch andere Götter nennt; hinter v. 7 die Zerstörung des Bauwerkes durch die Götter, wovon Flav. Jos Arch. 1 4 3 noch erzählt, vgl. den Nachweis ZAT 15, 157ff. Die Plurale נֵרְדָה וְנָבְלָה sind ein unkorrigierter Rest der polytheistischen Fassung, und dass sich Jahve vor grösseren Taten der Menschen fürchtet, gleichfalls völlig unisraelitisch.

4. Zu Gn 4 17ff. vgl. Stade, ZAT 14, 259ff.

5. Heidnischen Ursprungs ist zwar auch der Mythus von der Entstehung der Giganten aus Ehen elohimischer Wesen (בְּנֵי הָאֱלֹהִים, vgl. § 93, 1 A.) mit Menschentöchtern, der Gn 6 1ff. in einem Bruchstück erhalten ist.

Doch lässt sich über seine Herkunft (ob babylonisch oder palästinisch) und die Zeit seiner Aufnahme in die Darstellung der Urgeschichte nichts ausmachen.

4. Unter den fremden Kulten hat in unserer Zeit der des Moloch im Tale Ben Hinnom die grösste Anziehungskraft ausgeübt. Die Einwirkungen dieses Kultes auf den Jahvekult sind stärker, aber dafür auch vorübergehender gewesen als die der im Tempel gepflegten assyrischen Kulte. Aus ihm dringt das Kinderopfer in den Jahvekult ein. Nach Jer 7 31 32 35 Ez 16 20 hat man sowohl Knaben als Mädchen geopfert, doch dürfte die charakteristische Gabe das Opfer des erstgeborenen Sohnes gewesen sein. (Vgl. die Analogie § 84, 2.) Wahrscheinlich wollte man ein Opfer, das ganz andere Ueberwindung kostete als die Hingabe eines Stückes Vieh aus Stall oder Herde, da es nur mit Unterdrückung der im Menschen am tiefsten eingewurzelten Gefühle gebracht werden konnte Gn 22 2 12, Jahve nicht verweigern, glaubte auch wohl, in ihm ein besonders kräftiges Mittel zu haben, vgl. II K 3 27, um Jahves Willen zu beeinflussen. Dass in besonderen Fällen schon früher Jahve Menschenopfer gebracht worden waren, vgl. § 85, erleichterte die Uebernahme. Es war in Juda allgemein verbreitet und ist nur sehr schwer aus dem Jahvekulte wieder zu verdrängen gewesen. Noch Jeremia und Ezechiel beschäftigen sich mit ihm als einer Hauptsünde aufs lebhafteste. Es ist der „Weg im Tal“ Jer 2 23, noch zu Ezechiels Zeiten wird es Jahve gebracht Ez 20 31. Wenn Jer 7 31 32 35 behauptet, es sei Jahve nicht in den Sinn gekommen, von Israel das im Tophet gebrachte Kinderopfer zu verlangen, so folgt daraus, a) dass seine Zeitgenossen dies geglaubt haben, was auch Gn 22 2ff. belegt; b) dass sie den Molochkult im Tophet für einen zur Jahvereligion gehörigen gehalten, also Jahve und Moloch in Verbindung miteinander gebracht, wahrscheinlich den Moloch des Tophet für eine Erscheinungsform des nationalen Jahve gehalten haben. Ob dies aus Lv 18 21 folgt, ist zwar unsicher, doch folgt es aus Ez 23 39, wonach man am selben Tage im Tempel und beim Tophet verkehrte. Für Ezechiel, der auf das stärkste betont, dass Jahve mit solchen Gillulim nichts zu tun hat, 16 20 32 37, ist dies eine Entweihung Jahves. Lediglich eine Bestätigung dieser Schlüsse ist es, wenn Ez 20 25f. sich auf den Standpunkt des Volkes stellt und, im Widerspruch mit seinen sonstigen Aeusserungen wie mit

Jeremia, behauptet, Jahve habe dem ungehorsamen Israel חֻקִּים לֹא טוֹבִים und מִשְׁפָּטִים gegeben, durch die sie kein Leben gewinnen sollten. Er habe sie durch ihre Gaben (בְּמַתְּנוֹתָם) verunreinigt בְּהַעֲבִיר כָּל־פֶּטֶר רָחַם. Ezechiel konnte so nur sprechen, wenn er und seine Zeitgenossen formulierte Gebote kannten, in denen Jahve das Opfer der menschlichen Erstgeburt verlangte. Die von Jer 8 8 den סֹפְרִים Schuld gegebene Verfälschung der Thora möchte sich darauf beziehen. Wahrscheinlich hat sich Ex 22 28 (vgl. § 117) ein solches Gebot erhalten: *„deine Fülle und deine Träne"* (d. h. die Abgaben von Tenne und Kelter) *sollst du nicht verzögern, den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben.* Der Satz ist weiter überliefert worden, weil man ihn von der Lösung der Erstgeburt verstand, die in der Jahvereligion an die Stelle des wirklichen Vollzugs des Opfers des Erstgeborenen getreten ist. Ob es der Sammler des Bundesbuches schon so verstanden hat oder nicht, darüber lässt sich streiten. Durch diese, dem religiösen Gedanken des Opfers Rechnung tragende, Umwandlung, durch die Darbietung eines Surrogates, ist es möglich geworden, das Kinderopfer aus der Religion Jahves wieder zu verdrängen. Eben damit ist aber in dem Gesetz von der Lösung der Erstgeburt eine bleibende Spur der Einwirkung des Molochkultes auf den Jahvekult zurückgeblieben. In der wahrscheinlich in unserer Zeit entstandenen Erzählung Gn 22 haben wir noch eine andere. Diese erkennt theoretisch das Kindesopfer an und beseitigt es nur in praxi, indem sie gleichfalls auf ein Surrogat verweist. Jahve hat ein Recht, auch dieses Opfer zu verlangen, und es ist ein Beweis der Frömmigkeit, dass Abraham vor ihm nicht zurückschreckt. Aber Jahve verzichtet darauf und verordnet statt seiner das Tieropfer. Die Erzählung beweist das Vorkommen des Kinderopfers an einem der Heiligtümer des Nordens, wahrscheinlich dem Elon More bei Sichem, vgl. v. Gall, Altisraelitische Kultstätten, S. 111 ff.

Ex 22 28 betrachtet man gewöhnlich als eine missverständlich formulierte Forderung der Weihe (bzw. Lösung) der menschlichen Erstgeburt, vgl. Smend[2] S. 282, A. 3; Bertholet zu Ez 20 26. Der Satz kann an und für sich dies freilich bedeuten, da נָתַן לְ auch von der blossen Weihe gebraucht wird II K 23 11, vgl. נְתִינִים § 66. Auch kann man sich darauf berufen, dass der alte Satz כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם לִי, § 84, 2, in unserer Zeit augenscheinlich im Widerspruch mit seinem ursprünglichen Sinn auf die menschliche Erstgeburt ausgedehnt worden ist. Beachte aber, 1) dass Ex 22 28 das Gebot, die zu Opfern verwandten Aparchen von Tenne und Kelter recht-

zeitig zu bringen, daneben steht; 2) dass als unmittelbare Folge in v. 29 mit demselben Wort תִּתְּנוּ־לִי verlangt wird, die Erstgeburt von Rind und Kleinvieh am achten Tage zu opfern, wie es auch nicht zufällig sein wird, dass die Kinderopfer (הַעֲבִיר כָּל־פֶּטֶר) Ez 20 26 39 מַתְּנוֹת heissen. In einer Zeit des Kampfes würde ein bloss missverständlicher Satz verbessert worden sein, um das in ihm liegende Argument den Gegnern zu entwinden, während umgekehrt in der Geschichte der Religionen anstössig Gewordenes bleibt, aber durch Interpretation unschädlich gemacht wird; 3) dass die Tatsache zu erklären ist, dass sich vor unserer Zeit keine Spur der Auffassung findet, dass die menschliche Erstgeburt Jahve gehört oder ihm zum Dienst am Heiligtum zu weihen ist. Die zum Belege der letzteren Anschauung von Smend herangezogenen Stellen beweisen teils nichts, so Ri 17 5 I S 7 1, teils das Gegenteil I S 1 11, Hanna konnte Samuel nicht Jahve geloben oder „leihen“ I S 2 20, wenn er ihm so schon gehörte, und Ri 17 5 (אַחַד מִבָּנָיו). I S 7 1 besagt nicht mehr als II S 8 18. Bei der oben vorgetragenen Annahme erklärt sich am ungezwungensten, dass $P^g$ für die Weihung der Leviten die Ausdrücke מַתָּנָה, נָתַן braucht Nu 18 6, und dass הֶעֱבִיר כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם Ez 20 26 vom Menschenopfer, Ex 13 12 aber als allgemeiner Ausdruck für Opfer, Lösung und Weihe steht.

## § 117. Die jahvistische Reaktion. Das Bundesbuch. Der jüngere Dekalog.

1. Eine der Wirkungen der durch das Eindringen fremder Ideen und Gewohnheiten hervorgerufenen nationalen Reaktion ist nach § 105, 7 die Niederschrift der rechtlichen und kultischen Gewohnheiten, die jetzt im sog. Bundesbuch סֵפֶר הַבְּרִית Ex 20 24—23 33 vereint ist. Zu dieser Hypothese veranlasst allerdings zunächst nur der kultische Teil des Abschnitts, die „Worte Jahves“, die Mose Israel am Sinai als Grundlage der Bundschliessung Ex 24 3f. mitgeteilt hat, und zwar 1) durch das § 116, 4 besprochene Erstgeburtsgesetz 22 28f.; 2) durch das Altargesetz 20 24f.: „Von Erde sollst du den Altar mir errichten und auf ihm schlachten deine Brandopfer und deine Friedensopfer, dein Kleinvieh und dein Rindvieh. An jeder Stätte, an der ich meines Namens gedenken mache, will ich zu dir kommen und dich segnen. 25 Wenn du mir aber den Altar aus Steinen errichtest, so sollst du ihn nicht aus behauenen Steinen bauen, denn wenn du über sie dein Eisen schwängest, so würdest du sie entweihen. 26 Und nicht sollst du auf Stufen an meinem Altare in die Höhe steigen, dass nicht deine Scham sich vor ihm entblösse.“ Das sind reaktionäre Forderungen. Sie verwerfen, was seit der Königszeit Sitte gewesen, den bronzenen Altar Salomos so gut wie den des Ahas aus behauenen Steinen, auch be-

hauene Felsblöcke können vor ihnen nicht bestehen. Sie verlangen, was uralt ist, den Altar aus Erde oder unbehauenem Stein, über den Grund vgl. §§ 55, 2. 3 A. 2; 57 A. 1. Und überall (für בְּכָל־הַמָּקוֹם dürfte ursprünglich בְּכָל־מָקוֹם gestanden haben und der Art. Korrektur sein), wo Jahve erscheint (אַזְכִּיר אֶת־שְׁמִי) ist damit sein Kult begründet und Aussicht, erhört zu werden, vgl. § 47. Das war in alter Zeit selbstverständlich; dass es hier versichert wird, begreift sich nur als Reaktion gegen Bestrebungen, ein Heiligtum vor dem andern zu begünstigen, und dieses wird Jerusalem sein. Der Vers verheisst aber, Jahve werde *kommen*, um den an solcher Stätte Gottesdienst Uebenden zu segnen. Das bricht mit der alten Vorstellung, § 47, 2, dass Jahve an der Kultstätte wohnt. Die Verheissung könnte den alten Glauben, dass Jahve auf dem Sinai wohnt, § 46, zur Voraussetzung haben. Dann wäre sie ein Protest gegen die palästinische Entwicklung, die dazu geführt hat, Jahve an den Kultstätten Palästinas wohnend zu denken, der sich als Rückschlag gegen die Bewegung, die ihn an einem Orte des Landes lokalisiert, begreifen würde. Möglich ist freilich auch, dass der Verfasser jenen Glauben teilt, und nur einen Kompromiss zwischen der alten Gewohnheit und dem Glauben, dass Jahve auf Zion thront, beabsichtigt. Das würde uns hinter 701 weisen und begriffe sich am leichtesten, wenn dieser Abschnitt ausserhalb Jerusalem niedergeschrieben worden ist. Jedenfalls aber hat derjenige, dem wir die Niederschrift verdanken, den aufgenommenen Stoff grösstenteils schon in fester Form vorgefunden. Für die beiden andern Bestandteile des jetzigen Bundesbuchs, die in die Worte דְּבָרִים eingeschalteten Rechtsnormen מִשְׁפָּטִים und die wieder in diese letztere eingeschalteten kurzen kriminalrechtlichen Sätze, lassen sich bestimmte in unsere Zeit weisende Indizien nicht aufweisen. Doch ist aus allgemeinen Gründen nicht unwahrscheinlich, dass sie ihre schriftliche Fixierung gleichfalls erst in ihr erhalten haben. Denn diese ist einerseits für vordeuteronomisch zu halten. Anderseits bedurfte es eines Anstosses, um von der nach II K 17 28 in der assyrischen Periode noch herrschenden mündlichen Ueberlieferung zur schriftlichen überzugehen, der nach § 105, 6 mit der Gefahr gegeben war, dass die einheimische Sitte von der fremden verdrängt wurde und in Vergessenheit geriet.

Dem uns trümmerhaft und in Unordnung erhaltenen, auch mit Rücksicht auf Dt und Ex 34 überarbeiteten, sog. Bundesbuche liegen drei disparate,



schon durch die Form geschiedene Elemente zu Grunde (s. den Nachweis bei W. Staerk, Das Deuteronomium, Leipzig 1894, S. 37—40). a) Ein Abschnitt מִשְׁפָּטִים, das Gewohnheitsrecht des altisraelitischen Bauern enthaltend, 21 1—11 18 (?) 14 18—37 22 1—16 (Recht des Sklaven, der Sklavin, Mord, Totschlag, Körperverletzung, Sachbeschädigung, Diebstahl, Veruntreuung) in kasuistischer Erörterung; b) kurze Sätze, die ein Vergehen und die Strafe dafür angeben, teils kriminalrechtlich 21 12 15 16 (Totschlag, Menschenraub), teils kultisch 21 17 22 18f. (Eltern fluchen, Viehschande, fremder Kult), in die מִשְׁפָּטִים eingeschaltet. Die Uebereinstimmung in der Form lehrt, dass sie einst ein Corpus für sich gebildet haben; c) ein Abschnitt דְּבָרִים, religiöse, kultische und ethische Gebote, nach Art der Dekaloge mit *du sollst* oder *du sollst nicht* eingeleitet: 20 24—26 (Altar), 22 17 (Hexe), 20 (Beisasse), 24—26 (Geld leihen), 27 (Gott und Fürsten nicht verfluchen), 28f. (Erstlinge und Erstgeburt), 23 1—3 6—8 (gerechtes Verhalten bei Gericht), 9 (Beisasse), 10—12 (Sabbatjahr und Sabbat), 14—16 (Feste, v. 17—19 stammen aus c. 34). Nur in dieser letzten Gruppe sind die „Worte“ Jahves zu suchen, auf Grund deren nach 24 3—8 der Bund geschlossen, und die in das סֵפֶר הַבְּרִית ursprünglich eingetragen sein sollen, vgl. namentlich in v. 3 das nachklappende וְאֵת כָּל־הַמִּשְׁפָּטִים, worauf die Antwort des Volkes gar keine Rücksicht nimmt. Man rechnet diese Bestandteile gewöhnlich zu E. Dann ist es ein neuer Beweis dafür, dass die elohistische Schriftstellerei sich bis ins 7. Jahrh. erstreckt hat. Sowohl der Stoff von *a* als der von *b* ist weit älter als unsere Zeit. Die Literatur über die Frage s. bei Dillmann-Ryssel, Ex und Lv z. St., und Holzinger, Einleitung in den Hex. S. 242 ff.

2. Nach § 116, 2 führt das Einströmen fremder Kulte zu einer Vertiefung der prophetischen Auffassung von Israels Religion und Kult, und die verschiedenen Auffassungen der Jahvereligion — die prophetische, die priesterliche und die volkstümliche — finden sich nach § 105, 6 in der Opposition gegen das Fremde zusammen. Die Gedanken der Propheten von Israels Beruf und seiner Zugehörigkeit zu Jahve, ihr Eifern gegen die Verbindung mit fremden Völkern ist verständlich geworden. Dies scheint auch ihrer Predigt von Jahves sittlichen Forderungen und dem sittlichen Charakter seiner Religion die Herzen erschlossen zu haben. Die folgenden Ereignisse beweisen, dass sich die prophetische Auffassung von den Pflichten der Israeliten gegen Jahve durchzusetzen begonnen hat. Ein Zeugnis dafür aber, dass sie auch im priesterlichen Unterrichte in unserer Zeit zum Siege gelangt ist, ist der uns an zwei Stellen Ex 20 2—17 und Dt 5 6—18 in deuteronomistischer Bearbeitung erhaltene jüngere, oft als elohistisch angesehene Dekalog. War der jahvistische Dekalog Ex 34 (§ 100, 2 A.) durchweg kultisch-religiös, so nehmen in diesem die 2. Tafel ethische Gebote ein. Und er schwingt sich zur Höhenlage christlicher Ethik empor,

indem er im 10. Gebote die böse Begierde (לֹא תַחְמֹד) verbietet, freilich in der Beschränkung des Objekts (בֵּית רֵעֶךָ) sofort wieder zur at. Stufe zurücksinkend. Unter den fünf religiösen Geboten der 1. Tafel aber hat das 5. (*Ehre deine Eltern*) zugleich ethischen Charakter, das Kultische aber ist auf zwei Gebote, das 2. (*Du sollst dir kein Gottesbild verfertigen*) und das 4. (*Gedenke des Sabbats, dass du ihn heiligst*) zusammengeschrumpft. Vor solchem Unterricht muss eine Predigt wie des Hosea (c. 4) verstummen. Anderseits hat das Zusammenfallen der prophetischen Predigt mit der nationalen Reaktion die schlimme Folge, dass die Masse der Propheten auf das Niveau der alten Prophetie zurücksinkt, indem die Predigt vom Untergang Israels verstummt, vgl. §§ 105, 2; 121, 4.

1. Man hüte sich vor dem Missverständnis, es seien die im 6. bis 9. Gebote formulierten ethischen Forderungen des jüngeren Dekaloges erst in unserer Zeit entstanden. Sie sind, natürlich in der Beschränkung zunächst auf den Stamm, dann auf das Volk, vgl. § 100, 3, uralte Ethik, in ersterer älter als Mose, wie ja in רֵעֶךָ des 9., 11., 10. Gebots älteste Ethik hindurchschaut. Aber der Gedanke, diese Gebote zum Inhalte der Religion zu rechnen, sie so generell wie das 6. bis 8. Gebot zu formulieren, und sie für gleich wichtig, wie die kultischen zu halten, während zeremonielle und rituelle Forderungen gar nicht erhoben werden, konnte erst als Folge der prophetischen Predigt auftreten. Erst recht aber gilt vom 10. Gebote, dass es nur als Niederschlag prophetischer Predigt zu begreifen ist, vgl. Mi 2 1 f.

2. Der jüngere Dekalog steht sowohl Ex 20 als Dt 5 in fremdem Zusammenhang. Er ist daher wahrscheinlich an beiden Stellen aus einem verloren gegangenen deuteronomistischen Zusammenhang eingetragen, nicht aus Dt nach Ex zurückgeflossen, bei welcher Annahme sich auch die Differenzen im Texte am ungezwungensten erklären. פֶּסֶל כָּל־תְּמוּנָה und עֵד שָׁוְא Dt 5 8 17 ist wahrscheinlich ursprünglicher als 'פ' וְכָל־ת und עֵד שָׁקֶר Ex 20 4 16. Dafür ist der Dekalog im Dt (vgl. 5 12 14 15 16) stärker deuteronomistisch aufgefüllt und der Wortlaut v. 18 (10. Gebot) aus dem von Ex 20 17 entstanden. (Eine Zwischenform ist im Samarit. erhalten.) Mit 20 11 hat Ex eine Auffüllung nach $P^g$ erfahren. In beiden Rezensionen differieren die Gebote der 1. von denen der 2. Tafel darin, dass diese nur kurze Verbote sind, während die Gebote und Verbote der 1. Tafel ausführlich in deuteronomistischen Wendungen motiviert werden, sich jedoch — sobald man von diesen absieht — im Sprachgebrauch nur bei technischen Ausdrücken (פֶּסֶל) und solchen prophetischer Provenienz (אֱלֹהִים אֲחֵרִים) mit dem Dt berühren. Diese Disharmonie der Form kann nicht ursprünglich sein. Die deuteronomistischen wie alle andern Motivierungen sind als sekundär zu streichen. Dann folgt weiter, dass dieser Dekalog in seiner ursprünglichen Gestalt älter ist als die deuteronomistische Schriftstellerei. Deshalb und weil sich seine Gestalt aus den geistigen Dispositionen unserer Zeit erklärt, ist er hier eingeschaltet. Nach Streichung der deuteronomistischen Zusätze lautet er: 1) *Ich bin Jahve,*

*dein Gott, du sollst keinen andern Gott haben ausser mir;* 2) *Du sollst dir kein Gottesbild machen*; 3) *Du sollst den Namen Jahves nicht zum Truge aussprechen;* 4) *Gedenke des Sabbats, dass du ihn heiligst*; 5) *Ehre deine Eltern*; 6) *Du sollst nicht morden*; 7) *Du sollst nicht ehebrechen;* 8) *Du sollst nicht stehlen*; 9) *Du sollst nicht als falscher Zeuge auftreten*; 10) *Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus (Hausstand).* Die bei dieser Aufzählung befolgte altkirchliche Zählung, schon von PHILO und JOSEPHUS vertreten, ist in der reformierten Kirche heimisch geworden. Die der lutherischen, schon von LXX Cod. A und AUGUSTIN vertreten, begeht zwei Fehler. Sie vereinigt 1) die verschiedenen Verbote der Abgötterei und des Bilderdienstes und zerlegt 2) das 10. Gebot in zwei Gebote. v. 17b *Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib, seines Sklaven, seiner Sklavin seines Ochsen, Esels und alles, was deinem Nächsten gehört,* ist nur eine Variante zu v. 17a *Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus,* in der das missverständliche *Haus* erläutert wird. Im Dt ist der Sinn verkannt und das Weib daher in v. 18a hier aufgenommen. Die von neueren Gelehrten wieder vertretene Einteilung des Cod. B LXX, die Ex 20 2 als 1., v. 3—6 als 2. und v. 17 als 10. Gebot nimmt, begeht nur den ersten dieser Fehler, statt des zweiten aber einen andern, indem sie die Einleitung mit einem Gebot verwechselt. Weiteres bei DILLMANN-RYSSEL, Ex Lv S. 219ff. Ueber die verschiedenen Hypothesen über Herkunft und Alter des jüngeren Dekalogs, vgl. J. C. MATTHES, ZAT 24, 17—41.

## § 118. Zephanja.

SCHWALLY, ZAT 10, S. 165f.; STADE, GVI 1, S. 644ff.; WELLHAUSEN, Kl. Proph.[3] S. 150ff.; NOWACK, Kl. Proph. S. 274ff.

Ein Zeichen des sich vorbereitenden Umschwunges ist das Wiederaufleben der prophetischen Verkündigung von Jahves Gericht über Israel. Der Einbruch der Skythen in Palästina rief diese Erwartung wieder wach. Der vor Josias Reform (1 4 LXX) weissagende Zephanja deutet ihn, allerdings ohne die Skythen zu nennen, dahin, dass der grosse Tag Jahves nahe ist. Jahve rafft alles fort von der Erde, Menschen und Tiere, Vögel und Fische, er wendet seine Hand gegen Jerusalem und rottet in ihm die Abgötterei mit Stumpf und Stiel aus, die Verehrer des Himmelsheeres, wie die, die gleichzeitig bei Jahve und Milkom (§ 116, 1) schwören v. 4 f. Er sucht heim die Beamten, die Prinzen und die andern in ausländischem (d. h. assyrischem, § 105, 7) Gewand Gehenden. Ein Tag der Bedrängnis kommt über Jerusalem und seine gottlosen Bewohner. Ihr Reichtum rettet sie nicht vor dem Grimm Jahves, der ausgezogen ist, die Erde zu verderben. Sind 2 1 f. in der Grundlage echt, so hat der Prophet mit der Möglichkeit gerechnet, dass sein Bussruf zur Bekehrung der Sünder führt und deshalb das Unheil an Juda vorüberbraust. Philistäa wird

verwüstet, die Kuschiten erleiden eine Niederlage, Ninive wird auf ewig zerstört. Man sieht auch an Zephanjas Weissagung, wie sehr die Einfügung in das assyrische Weltreich den Blick erweitert hat: die universalistische Betrachtung des Tages Jahves, für die Folgezeit charakteristisch, tritt hier zum ersten Male auf.

Zephanjas Predigt ist nur verquickt mit nachexilischen Erweiterungen auf uns gekommen. Von dem nach ihm benannten Buche geht auf ihn zurück c. 1 und die Grundlage von c. 2, nämlich v. 1 2 4—7 12—15; c. 2 8 8—11, c. 3 sind nachexilisch. Was uns erhalten ist, stammt, wenn 2 1 2 richtig beurteilt, aus der Zeit, in der sich die Skythen, Juda zur Seite liegen lassend, auf Aegypten stürzten. Die Weissagung gegen Ninive erfüllte sich zunächst noch nicht. Aus Ez 38 8 17 erfahren wir, dass damals noch andere Weissagungen von einem Einbruch der nordischen Völker ergangen sind. Hierzu zählt auch die des Jeremia.

## § 119. Jeremia. Seine Wirksamkeit vor der Reform Josias.

B. Stade, GVI 1, 646 ff.; T. K. Cheyne, Jeremiah, his life and times, London 1888; C. Cornill, Einl. ins AT.[3] S. 163 ff.; K. Marti, Jeremia von Anatot, Basel 1889; R. Smend a. a. O. S. 234 ff.; F. Giesebrecht, Das Buch Jeremia übers. u. erklärt, Göttingen 1894; B. Duhm, Das Buch Jeremia erklärt, Tübingen u. Leipzig 1901; W. Erbt, Jeremia u. seine Zeit, Göttingen 1902.

1. Jeremia von Anathoth aus priesterlichem Geschlecht, der letzte und grösste der israelitischen Propheten, erblickt wie Zephanja in den Skythen das Werkzeug, dessen sich Jahve bedienen will, um sein Volk zu strafen 1 11—16 4 5—21 29 31 5 14—17 19 6 22 ff. 16 1—8. In den Einzelheiten weniger originell aber auch weniger einseitig als seine Vorgänger, hat er der prophetischen Predigt über Jahves Verhältnis zu Israel den reinsten und edelsten Ausdruck gegeben. In jungen Jahren (נַעַר 1 6), im 13. Jahre Josias (627/626), zum Propheten berufen, hat er, der Weichmütige, seines Volkes Elend und die Schrecken des hereinbrechenden Gerichts tief Empfindende 4 19—21 29—31 6 24 ff., von Jammer über solches Schicksal Erfüllte 5 4 ff., mit Jahves Hilfe sein Leben lang als Festung und eherne Mauer wider die judäischen Könige, ihre Beamten, Priester und Propheten und das ganze Volk gestanden 1 1—7. Trotzdem es ihm das Herz zerreisst 8 21 9 16 ff. 13 17 14 17, und trotzdem es ihm Feindschaft, Misshandlungen und Verfolgungen zuzieht c. 19 20 36 37 12 ff. c. 38, verkündet er furchtlos den Strafbeschluss Jahves. Wiewohl er fühlt, dass Jahves Wort in seinem Munde zum Feuer und das Volk zum Holz, das es verzehrt, geworden ist 5 14, wiewohl er sich wie ein Metallprüfer vorkommt, der trotz allen Schmelzens

die Schlacken nicht entfernen kann 6 27 f., und wiewohl er vor Ekel über das Treiben seines Volkes in die Wüste flüchten möchte 9 1, lässt er nicht ab, zur Busse zu rufen. Trotz der Unbussfertigkeit des Volkes und der erfahrenen Misshandlungen legt er unablässig für dasselbe Fürbitte ein 5 4 ff. 32 16, so dass sie ihm Jahve verbieten muss 7 16 11 14 14 11. Schon vom Mutterschosse an von Jahve zum Propheten über sein Volk bestellt 1 4 (l. לְגוֹיִי), hat er, auch in seinem Leben eine Weissagung auf Israels künftige Schicksale, nicht Weib noch Kind, denn Schwert und Pest werden die Familien dezimieren, und wahrscheinlich auch keinen bürgerlichen Beruf gehabt. Er nimmt an geselliger Freude nicht teil und nicht an der Totenklage 16 1—8. Seine Lebensschicksale fliessen aus seinem Berufe. In diesem geht sein Leben völlig auf. Als ein Märtyrer seines Berufes steht er am Ende der Geschichte des alten Israel, in den Leiden und Verfolgungen, die er um der von ihm ausgerichteten göttlichen Botschaft willen erfährt, ein Vorspiel des am Ausgang der Geschichte des Gottesvolkes ans Kreuz geschlagenen Märtyrers von Golgatha. Aber freilich nur ein sehr unvollkommenes Vorspiel. Denn er ist ein schwacher und sündiger Mensch, der in der Verfolgung sich verbirgt 36 26.

Das Buch Jeremia rührt zum grössten Teile nicht vom Propheten her, ja „geschrieben" hat er von ihm überhaupt nichts. Seine Grundlage bildet a) die vom Propheten 604 Baruch diktierte Rolle, die Jeremias früher gehaltene Weissagungen reproduziert, vgl. ZAT 23, 157—161, und mit der b) später gehaltene Reden Jeremias vereinigt wurden. Hiermit wurden weiter verbunden c) Stücke einer wahrscheinlich von Baruch und bald nach 586 verfassten Schrift über Jeremias Leben und Wirken. Diese drei Bestandteile des Buches sind nicht nur mit redaktionellen Nähten, mit messianischen Ausdeutungen und Korrekturen (§ 109, 2 A. 2), sondern auch mit exilischen und nachexilischen Weissagungen und mit Ausführungen im Stil der Psalmen, der Proverbien, des Hiob durchwoben. Dass die Rolle von 604 nicht unverletzt auf uns gekommen, beweist die Einschaltung von 1 11—16, dem Anfang der Weissagung vom Einbruch der nordischen Völker, in die Berufungsvision 1 5—9 17—19, die Stellung des aus der ägyptischen Zeit herrührenden c. 2 hinter dieser, die der c. 22—24, welche aus Zedekias Zeit stammen, vor dem Schluss der Rolle 25 1—11a. — Der Rolle gehören ausser den genannten Stücken an: 3 1—5 19—25 4 1 f. (kann Israel sich bekehren?). 1 11—16 4 5—21 29—31 5 1—8 14—17 6 1—8 11—21 22—30 (Einbruch der nordischen Völker). 7 1—8 3 (Untergang des Tempels). c. 18 (Israel wie Ton in Jahves Hand). 8 4—23 (Untergang Israels). 9 1—21 (der Untergang Jerusalems). 11 1—17 (Israel hält nicht die Berith, stark interpoliert); vielleicht 11 18 ff. 21—23 12 5 f. (Orakeltrümmer). c. 13 (Zerstörung der Städte Judas). 15 1—9 13 f. (das Exil). 16 1—18 16—18 (Judas Untergang). Der Rolle sind ausser c. 22—24 von jeremianischen Reden

noch einverleibt c. 27 (Nebukadnezar zum Herrscher Palästinas bestellt). 32 6—17 aα 24—44 (die Wiederherstellung Jerusalems). c. 35 (die Rekabiter). — Aus der Schrift Baruchs stammen 19 1 f. 10 f. 14 f. 20 1—6 26 28 29 33 1 4 6 10—18 (z. Th.). c. 34 36—44. Das übrige ist teils exilisch, teils nachexilisch. Die Gründe für die Unechtheit von c. 46—51, die in LXX ihre ursprüngliche Stelle hinter 25 13 behauptet haben, s. bei Schwally, ZAT 8, 177—217; vgl. auch Budde, ZDTh 23, 627 ff.

2. Dass Jeremia in der Periode des grossen Abfalls gross geworden und berufen worden ist, verleiht seiner Auffassung von der Vergangenheit und den kultischen Sünden Israels ihr charakteristisches Gepräge. Er hat die Reform, den Kampf um sie nach Josias Tode (§ 122, 1), und den sich allmählich vollziehenden Untergang Judas erlebt, überlebt und durch seine Predigt vergeblich versucht, das Volk vom Wege des Verderbens zurückzureissen. Daraus, dass seine Weissagungen erst nachträglich niedergeschrieben worden sind, erklärt sich, dass sich schon in den Weissagungen aus Josias Zeit spätere Erlebnisse und Erfahrungen spiegeln. Von Josias Tode bis zur Zerstörung Jerusalems rangen zwei verschiedene prophetische Auffassungen um die Herrschaft. Auch König, Beamte und Priester sind mit ihrem Handeln im Banne der einen oder andern. Hieraus und aus dem Kampf des Propheten mit seinen Gegnern und seinen Erlebnissen mit den von ihnen beeinflussten Priestern, vgl. 20 1 ff. 27 1 ff. 29 29 ff., erklärt sich, dass in seiner Auffassung von der Vergangenheit die Priester keine Rolle spielen. Von Anfang an und durch die ganze Geschichte Israels hindurch sind es die Propheten gewesen, durch die Jahve sein Volk zu leiten versucht hat. Ihnen dürfte er auch Mose zurechnen 15 1 (als Fürbitter neben Samuel und Jeremia). Seit der Ausführung aus Aegypten hat Jahve ununterbrochen, aber vergeblich, Israel zur Umkehr und zum Gehorsam ermahnt 7 13 25 11 7 f. 35 12 ff. Israel hat nicht gehört und sich dieser ihm von Jahve gesandten Führer durch Mord zu entledigen gesucht 2 30. An die Thora der Priester (§ 20, 7) denkt Jeremia bei seiner Geschichtsbetrachtung gar nicht, er erwähnt sie nur für die Gegenwart und unter Tadel 2 8 18 18 (hier neben dem Rat des Zauberkundigen חָכָם). Sie wiegt Israel in falsche Sicherheit 8 8. So sind auch die Lügenpropheten, d. h. die Gegner Jeremias, die Verführer Israels, und die Priester herrschen ihnen zu Gefallen 5 31. So erklärt sich auch, dass für Jeremia das Königtum beim Abfall Israels keine Rolle spielt, trotzdem er ihn wie Hosea von der Einwanderung ins Land datiert.

Die Könige sind nur mitschuldig an Israels Untergang und werden deshalb neben ihren Beamten, neben Priestern und Propheten zur Rechenschaft gezogen 1 18 2 26 4 9 8 1 13 13 32 32. Sie gehören zu den Hirten und Grossen, die Jahves Joch gebrochen haben 5 5. Das sind aber individuelle Verfehlungen, wegen deren sie auch sonst gerügt werden 22 13. Das Königtum verwirft Jeremia nicht. Verheisst er doch dem Hause Davids ewigen Bestand für den Fall, dass es für Recht und Gerechtigkeit sorgt 22 1 ff., vgl. v. 15. Nur weil es das nicht tut, wird es mit dem Sturz bedroht v. 6 ff. Auch hierin zeigt sich das Milieu.

Da Jeremias Reden aus der Zeit Josias nach 1 A. nur in späteren Reproduktionen vorliegen, so sind wir leider ausser stande, zu sagen, inwieweit bei Gedanken und Redewendungen, die Jeremia und das Deuteronomium gemeinsam haben, dem einen oder andern die Priorität zukommt. Auch inwieweit Jeremia die Reform vorbereitet hat, und ob er irgendwie bei ihr beteiligt gewesen ist, lässt sich nicht sagen. Dass seine und Zephanjas Erneuerung der Predigt vom Untergange Israels und ihre Anwendung auf Juda im Zusammenhange mit dem Schrecken der Skythenzeit die Einführung des Gesetzbuches Josias mit ermöglicht hat, ist zu vermuten. Sein Bussruf, seine Predigt, dass Jahve von Israel Gehorsam gegen seine Gebote fordert, liegen innerhalb der Gedanken, die zur Abfassung und Einführung des Gesetzbuches geführt haben. Ebenso muss es zweifelhaft bleiben, ob der Kampf gegen die falschen Propheten, der sich schon 4 10 stark reflektiert, wirklich schon in solcher Schärfe der Zeit Josias angehört hat. Ueberhaupt sind wir nicht mehr im stande zu wissen, ob in Jeremias Gedanken im Zusammenhang mit den Zeitereignissen eine innere Entwicklung stattgefunden hat, und wir müssen sie daher als einheitliches Ganzes schon hier entwickeln. Zu den Gedanken, die Jeremia mit den deuteronomischen Schriftstellern teilt, gehört, falls c. 7 in seiner jetzigen Form echt ist, der, dass Jahve seinen Namen hat in Zion wohnen lassen 7 12, so dass es scheint, als lasse er ihn nicht selbst da wohnen. Ebenso, dass er Zion als die Stätte bezeichnet אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו (7 10ff.). Vielleicht enthielt schon das Buch Josias diese Auffassung, vgl. weiter §§ 125, 3; 138, 1.

3. Jeremia und die Vorstellung von Jahves Bundschliessung mit Israel. Jeremia ist, falls die betreffenden Stellen echt sind, der älteste Prophet, der das zwischen Jahve und Israel bestehende gegenseitige Verhältnis aus einem bei der Ausführung aus Aegypten geschlossenen Bund בְּרִית ableitet. Es wird die Folge davon sein, dass Israels Verhältnis zu Jahve durch die unter Josia geschlossene בְּרִית hergestellt worden war, die mosaische Gebote in Kraft setzte. Ort und Umstände der Bundschliessung werden jedoch dabei so wenig erwähnt, wie der in anderem Zusammenhange (s. u. 2) genannte Mose. Die Stellen, in denen die Vor-

stellung vorkommt, 11 1—10 22 9, vgl. 32 40, sind, was zu beachten, sämtlich nach 621 gesprochen. Bei der Bundschliessung hat Jahve Israel דִּבְרֵי הַבְּרִית 11 2 befohlen צִוָּה 11 4 8. Er ist den Bund mit Israel eingegangen, um die den Vätern gegebene Landverheissung zu erfüllen v. 5. Der Inhalt der בְּרִית ist nach v. 4: „Hört auf meine Stimme und tut sie (die Worte) nach allem, was ich euch befehlen werde, und ihr werdet mir zum Volke und ich euch zum Gott sein.“ Ebenso 7 23, jedoch mit Vermeidung des Wortes בְּרִית: „Höret auf meine Stimme, so will ich euch zum Gott sein, und ihr sollt mir zum Volk sein, und wandelt auf allen Wegen, die ich euch vorschreiben werde, auf dass es euch gut gehe“, vgl. § 14, 10. Indem Israel ungehorsam war und fremden Göttern diente 7 24, hat es diesen Bund verlassen עָזַב 22 9 oder zu nichte gemacht (gebrochen) הֵפֵר 11 10. Da nun mit 22 9 die Stellen 9 12 16 11 völlig parallel laufen, die für Israels Sünde die Ausdrücke עַל־עָזְבָם אֶת־תּוֹרָתִי und וְאֶת־תּוֹרָתִי לֹא שָׁמָרוּ brauchen, so folgt, dass er die דִּבְרֵי הַבְּרִית als eine תּוֹרָה fasst. Da er weiter von dieser Thora 9 12 sagt אֲשֶׁר נָתַתִּי לִפְנֵיהֶם und 11 3 8 auf Flüche anspielt, die auf die Nichtbefolgung des Gesetzes gesetzt sind, so wird er vermutlich an das der Reform Josias zu Grunde liegende Thorabuch und seinen Inhalt denken.

1. בְּרִית gebraucht Jeremia von dem mit den Vätern geschlossenen Bunde nicht, doch mag das zufällig sein, da er diesen Ausdruck 32 40 von dem in der messianischen Zeit zu schliessenden Bunde braucht, vgl. § 124, 2.

2. Jeremia bewegt sich hier, wie der Sprachgebrauch zeigt, vollkommen in der Gedankenwelt des Dt und der deuteronomischen Literatur, vgl. 11 3 f. 6 8 (falls v. 1—15 echt?! vgl. Duhm) mit Dt 28 69 29 8; Jer 11 10 mit Dt 31 16 20; Jer 16 11 mit Dt 31 12; Jer 22 9 mit Dt 29 24 und insbesondere Jer 7. — Ueber den Begriff der בְּרִית bei Jeremia vgl. Valeton, ZAT 13, 247—253, wo jedoch durch Verwertung der nichtjeremianischen Stellen 14 21 31 30—32 33 20 f. 25 f. 34 13 50 25 unjeremianische Züge in das Bild gekommen sind.

4. Jeremias Beurteilung der kultischen Sünde Israels. Dass Jeremia in den Orakeln, in denen sich die Verkündigung des Gerichts auf einen historischen Rückblick auf Israels kultische Sünden gründet, sich unter dem Einfluss hoseanischer Gedanken befindet, zeigt sich darin, 1) dass er Israel nur in der Wüste Jahve treu sein lässt 2 2 ff., den Abfall zu andern Göttern von der Einwanderung ins Land datiert und den altisraelitischen Jahvekult als heidnischen Kult fasst 2 27 f. Israel ist seit seiner Jugend abtrünnig 3 24 (?), Jerusalem deshalb Jahve von Anfang verhasst 22 21 32 30 ff., er weiss nichts von einer besse-

ren Vergangenheit Jerusalems wie Jes 1 26. 2) Dass er wie Hosea für das Verhältnis Israels zu Jahve das Bild bräutlicher Liebe 2 2, für Israels unausrottbaren Hang zur Abgötterei die des Hurens und Ehebrechens 2 20 3 1 f. 13 27, für Jerusalems Bestrafung das Bild der Entehrung einer Ehebrecherin 13 22 26 gebraucht. Er vergleicht das abgöttische Israel mit einer brünstigen Kamelin oder Eselin 2 23 f., einer umherschwärmenden Dirne 2 32 f., einer sich an allen Kultstätten des Landes preisgebenden Kedesche 3 2. Aber ihr charakteristisches Gepräge erhält diese ererbte Betrachtungsweise durch die Einzeichnung der kultischen Sünden der Gegenwart und letzten Vergangenheit. Viel schlimmer als die Väter 7 26 haben es die Zeitgenossen getrieben 16 11 f. Sie haben nicht nur in der Torheit des altisraelitischen Kultes beharrt, Holz (Aschere) und Stein (Mazzebe) als Vater und Mutter (d. h. als Jahve, den Schöpfer und Pfleger Israels) angerufen 2 27, sondern durch die assyrischen Kulte das Land und den Tempel entweiht und die Kultstätte Tophet gegründet 7 30 ff. 16 18 32 34 f. Das ist der Wandel (דֶּרֶךְ) im „Tal“ 2 23. Es ist die Sünde, die zu der von Israel von Jugend auf begangenen Sünde hinzugekommen ist 32 29 f. In dieser schwersten Sünde erblickt der Prophet den Grund für die Unvermeidlichkeit des Untergangs Jerusalems, es geschieht um deswillen, was Manasse in Jerusalem getan hat 15 4.

5. Jeremias Vorstellung von den Sünden seiner Zeitgenossen. Wo Jeremia die Sünden der Gegenwart rügt, tritt wie bei allen seinen Vorgängern neben die kultische Sünde als gleichbedeutsam und folgenschwer die moralische Sündhaftigkeit des Volkes Jahves 7 9. Wir finden bei Jeremia nicht nur den Bussruf: „Kehret um ein jeder von seinem bösen Wandel“ 18 11 35 15, der überwiegend, vgl. 4 1 8 5 24 7, wiewohl nicht ausschliesslich, vgl. 5 3, auf Israels kultischen Abfall geht, sondern auch den andern: „Bessert euren Wandel und eure Taten“ 7 3 (26 13), der nach 7 5 f. zunächst zur sittlichen Besserung ruft und das kultische Element nur mit enthält. 18 11 35 15 aber sind beide miteinander verbunden. Am anschaulichsten schildert der Prophet die Entartung der sittlichen Verhältnisse 4 14 6 6 f. 7 9, die schnöde Vergewaltigung des Rechts 2 19 34 6 6 7 6, den Untergang von Treu und Glauben 5 1 ff. 6 13 7 1 ff. 9 1 ff. Auch er macht wie Hosea dafür die Führer des Volkes verantwortlich, die דֶּרֶךְ יְהוָה und מִשְׁפַּט אֱלֹהֵיהֶם, d. h. Jahves Vorschriften über Recht, Kult und

Sitte kennen sollten 5 5. Der prophetische Bussruf gewinnt den Charakter individueller Seelsorge.

6. Der Fortschritt in Jeremias Vorstellung von der Sünde. Nach drei Seiten bedeutet Jeremias Vorstellung von der Sünde Israels einen Fortschritt über die atomistische Betrachtung der älteren Propheten hinaus. 1) Sofern Israels Sünde, sein Ungehorsam gegen Jahve, auf die fehlerhafte Gesinnung, den von Anfang an vorhandenen und immer wieder betätigten *Starrsinn* שְׁרִרוּת לִבָּם הָרָע 7 24 11 8; ש' לִבּוֹ הרֹ' 16 12 18 12, ohne הָרָע 9 13 13 10 (fehlt LXX) 23 17 zurückgeführt wird. Der Ausdruck scheint von Jeremia geprägt, ihm Dt 29 18. ψ 81 13 genau, Jer 3 17 in Uebertragung auf die Heiden nachgeschrieben. 2) In der Erkenntnis, dass die Sünde im Menschen einen habituellen Hang zum Sündigen schafft, der die Freiheit der Entschliessung zum Guten und die Kraft zur Bekehrung raubt. Wer sich ans Uebeltun gewöhnt hat, kann so wenig gut handeln, wie ein Mohr seine schwarze Haut oder ein Panther seine bunten Flecken verliert 13 23, vgl. auch 3 1 ff. Die Erkenntnis der Sünde als einer den Menschen beherrschenden Macht wird vorbereitet, das geht über Jes 1 16 weit hinaus. 3) In der Erkenntnis der Allgemeinheit der Sünde und der damit zusammenhängenden individualisierenden Art des Bussrufs. Nicht bloss einzelne Stände im Volke sind sündig, sondern jedermann hat sich von seinem schlechten Wandel zu bekehren 18 11 25 5 35 15, vgl. 7 3 5 23 22. Wäre auch nur einer in Jerusalem, der recht tut, so würde Jahve verzeihen 5 1.

7. Untergang und Bekehrung. Jeremia ist recht eigentlich der Prophet, der den Untergang des jüdischen Staates, die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, das Exil und alles damit verbundene Elend als unvermeidlich angekündigt hat 7 14f. 8 1 ff. 9 1—21 11 1—17 13 18—27 14 11—18 15 1 ff. 16 3 ff. 25 10 11[a]. Er soll Israel von Jahves Antlitz (§ 46, 1) fortschicken 15 1 ff., seine Lebensführung mit Rücksicht auf das von ihm geweissagte Elend gestalten 16 1 ff., vgl. u. 1, kein Mitleid mit Israel haben, dem Jahve seinen Frieden genommen hat v. 5, und verkünden, dass Jahve nicht mehr verzeihen will 5 7 15 1. Daher das Verbot der Fürbitte 7 16 11 14 14 11 und der häufige Gebrauch der Kina, vgl. 9 1 ff. 13 18 ff. 14 17 18 13 ff. 22 6 ff., in beiden reflektieren sich die seelischen Kämpfe und Schmerzen, die darüber den Propheten befallen haben. Schon in der Weissagung vom Einbruch der Skythen steht ihm dieser Ausgang vor Augen 4 7 f. 19 ff. 29—31

5 7 6 21 ff. Weil Israel in seinem Lande fremden Göttern gedient hat, soll es zur Strafe Fremden in fremdem Lande dienen 5 19. Und dennoch steht ihm, wiewohl er 3 1 ff. die stärksten Zweifel daran ausspricht, dass sich das untreue Israel bekehren könne, ja dies 13 23, vgl. v. 10 und 5 1, für unmöglich erklärt, an andern Stellen die Möglichkeit der Bekehrung lebhaft vor Augen, lebhafter als Hosea. Wie nach Jes 1 19 f. gibt es auch nach Jeremia für Israel zwei Wege, den der Bekehrung und Rettung und den des Ungehorsams, auf dem Israel zum Schmerze des Propheten weiter wandelt. Nur hieraus erklärt sich die Energie seines Bussrufes, während sich die Fürbitten und Entschuldigungen des Propheten auch aus seiner inneren Anteilnahme und als Befriedigung menschlichen Empfindens erklären 5 5 11 14 14 13. Für diesen Widerspruch lässt sich keine andere Lösung finden, als dass beides, die Verkündigung des Unterganges und der Ruf zur Bekehrung, zum Berufe des Propheten gehören. Jahve schickt seine Boten an sein Volk, um es zum Gehorsam zu rufen 7 25 f. Durch unablässige Fürbitte 27 18 und ununterbrochenen Bussruf 23 22 hat er seine Treue im Berufe bewährt und sich seinen eigenen Zweifeln gegenüber als bronzene Mauer behauptet. Die Möglichkeit, dass Israel den Weg zum Heile findet, begegnet uns wie in der Weissagung vom Einbruch der Skythen 4 14, so auch in denen aus der Zeit Jojakims 7 3 ff. — und zwar hier trotz der Gewissheit des Untergangs v. 9 ff. 16 —, ebenso in dem Ausspruche über die Rekabiter 35 13 trotz v. 17, und in dem Schluss der Rolle 25 1 ff. Auch die unter Jojachin zusammengestellten Drohreden gegen die Davididen erwähnen 22 3 f. auch die Möglichkeit der Rettung, und Zedekia wird 27 12 f. 17 für den Fall, dass er Nebukadnezar Treue hält, „Leben“ verheissen. Erst in dem kurz vor der Eroberung im Gefängnis diktierten c. 32 rechnet Jeremia nicht mehr mit ihr. An ihre Stelle tritt die messianische Hoffnung, gegründet auf den Glauben an Jahves Macht v. 27, d. h. die Erkenntnis, dass Israel nur durch den Untergang hindurch zum Frieden mit seinem Gott und zu einem neuen Leben gelangen kann. Ueber diese aber ist, da sie erst in Weissagungen aus der Zeit Zedekias auftritt, in § 122, 2 zu handeln.

8. Jeremias Gedanken über Jahve und die andern Götter. Der nach § 19 mit der Religionsstiftung Moses gegebene Gedanke, dass das Verhältnis zwischen Jahve und Israel ein Verhältnis Israels zu andern Göttern ausschliesst, ist selbstverständ-



liche, aber eben deshalb nicht formulierte, Voraussetzung der Predigt Jeremias. Seine Auffassung von Jahves Wesen und Willen aber formuliert er nur selten; er empfindet kein Bedürfnis, das Erbe der Predigt seiner Vorgänger zu diskutieren. Dass Jahve der gerechte, auf Treu und Glauben sehende, 5 3, sich die Forderungen seiner Gerechtigkeit nicht abkaufen lassende Gott 6 20 ist, ist Voraussetzung seines Bussrufes wie seiner Gerichtsverkündigung; dass er der treue Pfleger Israels ist, liegt seiner Betrachtung der Geschichte Israels zu Grunde. Religiös merkwürdig und für die Folgezeit wichtig geworden ist die hohe Vorstellung, die er von Jahves Macht hat, und die religiöse Energie seines Glaubens, dass Jahve allein helfen kann, die „andern Götter“ aber nicht nützen noch helfen können. Sie sind לֹא יוֹעִילוּ 2 8, vgl. v. 11, הוֹשֵׁעַ לֹא־יוֹשִׁיעוּ לָהֶם בְּעֵת רָעָתָם 11 12, vgl. 2 28. Sie gleichen Zisternen mit Löchern, die das Wasser nicht halten 2 13. Jahve ist nicht nur der schlechthin Mächtige, dem nichts zu schwer ist, er ist „Gott alles Fleisches“ אֱלֹהֵי כָּל־בָּשָׂר 32 27. Diese Aussage geht über die bisherige Entwicklung weit hinaus. Auch durch den Ausdruck אֱלֹהִים אֲחֵרִים, der aber wegen Hos 3 1 Ex 20 3 Dt 5 7 schon der vorjeremianischen prophetischen Predigt angehört hat, wird Jahve von allen andern Göttern abgerückt und über sie hinausgehoben. Noch stärker kommt die Ueberzeugung von ihrer Macht- und Kraftlosigkeit — nicht aber ihre Wesenlosigkeit (Nichtexistenz) — zum Ausdrucke, wenn er sie הֶבֶל 2 5, הַבְלֵי גֵבָר 8 19 statt אֱלֹהֵי גֵבָר 5 19 (vgl. וַיֶּהְבָּלוּ vom existierenden Israel 2 5) oder לֹא אֱלֹהִים 2 11 5 7 nennt. Was sie sind, wenn sie nicht Elohim sind, sagt er nicht; dass er sie aber für etwas Reales hält, zeigt der Vergleich mit den Gruben 2 13. Weil sie wegen ihrer Machtlosigkeit ihre Anbeter betrügen, nennt sie Jeremia שֶׁקֶר 13 25 und שָׁוְא 18 15. Dass aber Jeremia die fremden Götter für reale Wesen hält, die in ihren Ländern auch über Israel Macht haben, beweist Jer 16 13 LXX אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יִתְּנוּ לָכֶם חֲנִינָה. (אֶתֵּן M. T. ist dogmatische Korrektur), immerhin war damit die religiöse Grundlage des jüdischen Monotheismus gegeben.

1. Bei Ermittlung der Vorstellung Jeremias von Jahve und den andern Göttern ist 23 24b הֲלֹא אֶת־ הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ אֲנִי מָלֵא als sekundär beiseite zu lassen. Ganz v. 28f. ist, um die jüngere Gottesvorstellung zu wahren, eingeschoben. 27 5 sind die in LXX fehlenden Worte אֶת־הָאָדָם וְאֶת־הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ aus ähnlichem Grunde zugesetzt, vgl. ZAT 12, 295. Jeremia redet dort vom Land (Palästina), das Jahve mit seiner grossen Kraft „gemacht hat“ עָשָׂה und gibt, wem er will.

2. Es trifft sonach die Behauptung KUENENS, Volksrel. und Weltrel. S. 119f., vgl. auch S. 316, nicht zu, dass der Monotheismus von Jeremia unzweideutig gelehrt werde. Auch dass bei Jeremia die „Heidengötter nicht nur für Israel, sondern auch für die Heiden selbst nichts als Bilder seien, denen keine realen Götter entsprechen“, BAUDISSIN, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I 148 ist keine zutreffende Beschreibung des Sachverhaltes. Das Problem, ob die Götter der andern Völker existieren, ist für die vorexilische Prophetie noch gar nicht vorhanden, und auch dem späteren Denken liegt der Ausweg der Subordination der fremden Götter unter Jahve weit näher als die Negation. Richtig ist nur, dass Jeremia, aber auch schon die früheren Propheten, wie BAUDISSIN mit Recht behauptet, Jahve eine Machtfülle und Prädikate beilegen, von denen aus man den Schluss auf die Nichtexistenz der andern Götter hätte machen können, wenn für jene Zeit die Welt nicht voller übermenschlicher Geistwesen gewesen wäre.

## § 120. Die Reform Josias. Das Deuteronomium.

1. Unter Josia wird die § 117 geschilderte nationale Strömung zur Oberströmung. Die prophetisch Gerichteten und die Tempelpriester finden sich zu gemeinsamem Vorgehen zusammen. Der König, und durch ihn das Volk, wird für eine Reform gewonnen, die, wie alle religiösen Reformen, das Gesicht einer Wiederherstellung des Alten trägt und doch zugleich neue Gedanken in Kraft setzt. Nach § 117, 1. 2 stand die priesterliche Weisung schon länger unter dem Einflusse der prophetischen Predigt. Für das Einströmen der prophetischen Gedanken in diese ist das Buch ein neues Zeugnis, durch dessen Zutagetreten der Anstoss zur Reform gegeben wird. Gerade den Tempelpriestern musste die tägliche Erfahrung lehren, dass die Religion Jahves immer mehr ihres ursprünglichen Charakters entkleidet werde. Das Volk aber überzeugte der durch die Skythen eingejagte Schreck von Jahves Zorn und machte es willig, auf alte Gewohnheiten zu verzichten und Forderungen zu übernehmen, die sich aus der Zeit der Religionsstiftung herleiteten und deshalb von den Sympathien der national Empfindenden getragen waren. Leider sind wir über dies wichtigste Ereignis des 7. Jahrh., durch welches recht eigentlich der Grund zur Umbildung des Volks Israel zur jüdischen Gemeinde gelegt worden ist, nur unvollständig und über die Verhandlungen, Arbeiten und sonstigen Vorgänge, die das gemeinsame Vorgehen der Tempelpriester und der Propheten veranlasst haben, gar nicht unterrichtet. Auf diese haben wir nur aus dem Berichteten zu

schliessen. Und unsere einzige direkte Quelle über das Vorgefallene II K 22 3—23 23 ist zwar vorexilisch, aber unvollständig und stark überarbeitet.

2. Im 18. Jahre Josias begibt sich nach II K 22 3 der Kanzler Schaphan, der Stammvater einer prophetenfreundlichen Familie Jer 26 24 29 3 36 10ff. 40 5, zum Priester Hilkia in den Tempel, um mit diesem, wie seit König Joas II K 12 7ff. üblich, den Gotteskasten zu stürzen und die Bauhandwerker für ihre Reparaturen abzulohnen. Hilkia meldet ihm, er habe *„das Buch der Lehre"* (סֵפֶר הַתּוֹרָה) im Tempel gefunden v. 8. Ob zufällig oder auf Suchen, wird nicht gesagt. Ebenso fehlt jede Angabe darüber, mit welchem Recht und weshalb es der Priester סֵפֶר הַתּוֹרָה nennt. Es lässt sich ebensogut annehmen, dass der Ausdruck auf ein verloren gegangenes, bekanntes Buch anspielt, wie dass der Ausdruck der ja nur auszugsweise wiedergegebenen Quelle zur Last fällt. Schaphan liest das Buch, es ist augenscheinlich von geringem Umfange, und bringt es hierauf Josia, dem er es vorliest. Josia erschrickt über seinen Inhalt heftig. Er meint, dass Jahves Zorn gegen ihn und sein Volk entbrannt sei, weil „die Väter nicht auf die Worte des Buches gehört haben" v. 13, deutet das Zutagetreten des Buches also wohl darauf, dass ihm Jahve noch in letzter Stunde eine Warnung zukommen lasse. Das Buch ist ihm augenscheinlich bisher völlig unbekannt gewesen, und er setzt das gleiche für sein ganzes Volk voraus, denn sonst hätten sich nicht nur die Väter versündigt. Und es kommt ihm nicht der leiseste Zweifel, dass das Buch wirklich aus der Vorzeit stammt und den Vätern, d. h. doch wohl dem Geschlecht der Religionsstiftung, gegebene Gebote enthält. Eine Deputation, der auch Schaphan angehört, soll für König und Volk ein Orakel einholen. Sie holt es bei der Prophetin Hulda, der Frau des (kgl.) Garderobiers Schallum, wahrscheinlich einer Autorität beim Publikum. Es ist uns nicht erhalten, denn 22 15—20 sind ein späteres Einschiebsel. Hulda weissagt in diesen Versen, Jahve werde alle Drohungen des Buches erfüllen, nur nicht zu Lebzeiten Josias. Dann wären Josias Bemühungen, dies zu verhindern, wenig erklärlich. Hulda wird den Gedanken an die Hand gegeben haben, durch Einführung des Buches als Reichsgesetz den Zorn Jahves zu besänftigen. Josia beruft die Häuptlinge Judas nach Jerusalem. In einer Volksversammlung im Tempel wird das Buch verlesen. König und Volk schliessen

miteinander einen Bund vor Jahve, die Vorschriften des Buches in Kraft zu setzen. Hierdurch wird es Gesetz.

3. Der die hierauf von Josia getroffenen Massnahmen erzählende Abschnitt des Berichtes 23 4—23 ist besonders stark überarbeitet. Es erfolgt 1) eine Säuberung des Tempels a) von den von der prophetischen Predigt als heidnisch beanstandeten Einrichtungen des Jahvekults. Die Aschere (§ 54) wird hinausgeschafft, im Tal Kidron verbrannt und ihre Asche auf das Grab der gemeinen Leute geworfen. Das Haus (LXX) der Kedeschen (§ 66) wird abgerissen; b) von allem fremden Kult. Priester und Schwellenhüter schaffen aus dem Vorderraum des Tempels alle heidnischem Kult gewidmeten Geräte hinaus und verbrennen sie im Kidrontal. Die Sonnenrosse werden entfernt, und der Wagen der Sonne (§ 116, 1) wird verbrannt. Die auf dem Tempeldach (§ 114, 1 A. 2) von den früheren Königen für den Sternenkult gebauten Altäre werden wie die Manasses beseitigt. Das jüdische Pantheon wird wieder zum Hause Jahves; 2) es werden alle andern Jahvekultstätten des Landes von Geba bis Beerseba aufgehoben und verunreinigt. Die an ihnen amtierenden Priester werden gezwungen, nach Jerusalem überzusiedeln. Doch dürfen sie dort nicht opfern, sondern sie essen dort מַצּוֹת inmitten ihrer „*Brüder*". Es ist damit anerkannt, dass sie von Rechts wegen Priester sind, und auch der Erzähler sieht es noch so an. Aber die Ausübung des Priesterrechts wird ihnen um der Ordnung willen abgelöst; 3) es werden die heidnischen Kultstätten im Lande beseitigt. Die Altäre des Kemosch, des Milkom, der Astarte auf dem Oelberg fallen. Die Zerstörung des Tophet (§ 116, 4) wird sonderbarerweise nicht erzählt. Wahrscheinlich ist der Bericht darüber infolge des Einschubes von v. 15—20, die Josias Reformen im alten Nordreiche erzählen, zum Wegfall gekommen. Ein Späterer hat versucht, das durch den Einschub von v. 10 wieder gut zu machen; 4) es wird zum ersten Male in Jerusalem Passah nach den Vorschriften des Buches gefeiert, woraus zu schliessen sein wird, dass die entscheidende Volksversammlung kurz vor Ostern 621 stattgefunden hat. Der Verfasser der Königsgeschichte fügt hinzu, Josia habe auch die Orakel der Toten (§ 92, 1) und der klugen Geister (§ 93, 2), die Theraphim (§ 58, 4), wie alle Gottesbilder beseitigt. Inwiefern er dazu wirklich im stande gewesen ist, entzieht sich unserer Kenntnis; Gottesbilder besitzen noch die Exilierten (§ 123, 2 A.). Nach

dem Einschub v. 8b ist damals auch eine in einem Stadttore befindliche Kultstätte der Seʿîrîm (§ 93, 1) beseitigt worden.

1. Der Einschub v. 15—20 erzählt, dass Josia seine Reform auch auf Bethel und die Ortschaften Samariens ausgedehnt habe. Dass dies im Jahre 621 nicht gesehehen ist, ist die Annahme des Berichtes, der die Reform v. 8a auf Juda beschränkt sein lässt. Möglich ist, dass Josia später, den Verfall des assyrischen Reiches benutzend, die Territorien des ehemaligen Nordreiches an sich gerissen und sie reformiert hat. Jer 41 5 macht das wahrscheinlich.

2. Für מַצּוֹת 23 9 l. Kuenen מְנָיוֹת, auch מַצּוֹת liesse sich mit Steuernagel zu Dt 18 8 nach Neh 13 5 punktieren. Für die religionsgeschichtliche Deutung der Stelle ist dies gleichgültig. אַךְ schränkt eine aus וַיָּבֹא v. 8 zu ziehende Folgerung ein und belegt nicht, dass dem Schreiber Dt 18 6—8 bekannt gewesen ist. Dieser Abschnitt ist jung, vgl. הַלֵּוִי v. 6, שֵׁרֵת בְּשֵׁם v. 7, und lässt sich nicht durch Streichung von v. 7 für das Gesetzbuch Josias retten, da v. 8 den v. 7 voraussetzt. (Gegen Steuernagel.)

4. Wenn irgend ein vorexilisches Schriftstück, so hatte das die Reform Josias begründende Buch Aussicht abgeschrieben und der Nachwelt überliefert zu werden. Denn es stellte den Kult auf eine neue Basis. Keines aber hatte geringere Aussicht, unverändert weiter überliefert zu werden. Denn es hat den ersten Anstoss zu einer völligen Umwandlung der kultischen Einrichtungen und Gewohnheiten gegeben. Daher musste es den Phasen der von ihm veranlassten Entwicklung stetig angepasst werden. Es kann daher nur in starker Um- und Ueberarbeitung, vor allem nur unter Streichungen und Erweiterungen, auf uns gekommen sein. Suchen aber können wir es nur innerhalb der gesetzlichen Bestandteile des Pentateuchs. Die Ueberzeugung, dass, was von Josias Buch erhalten ist, sich im Deuteronomium findet, ist recht eigentlich die Grundlage des modernen Verständnisses des AT. Es wird dieser Schluss dadurch nahe gelegt, dass die von Josia getroffenen Massregeln bis auf eine im Deuteronomium, nicht aber in andern Abschnitten des Pentateuches, gefordert werden. Denn 1) das Deuteronomium fordert die Zentralisation des Kultes an dem Orte, den Jahve erwählen wird unter den Stämmen Israels c. 12. Das ist eine durchsichtige Umschreibung Jerusalems, dadurch nötig geworden, dass sich das Buch aus der Zeit der Religionsstiftung herleitet. Es wendet sich 2) gegen die heidnischen Elemente im Jahvekult und gegen den Sternenkult 12 29ff. 13 16 21 17ff. Es enthält 3) besondere Vorschriften über die Feier des Passah zu Jerusalem 16 1 f. 5—7. Nicht aus dem jetzigen Deuteronomium herleit-

bar sind Josias Verfügungen über die Landpriester und ihr Priesterrecht. Hierüber dürfte das im Tempel aufgefundene Buch überhaupt keine Bestimmungen enthalten haben. Was jetzt im Deuteronomium über das Priesterrecht der Landpriester gelesen wird, ist verschiedener Art und Herkunft und stellt Versuche dar, die alten Rechte der Landpriester, an denen diese der Mehrzahl nach, wie wir sehen werden, mit Erfolg festgehalten haben (§ 136, 1), mit der Forderung der Zentralisation des Kultes in Einklang zu bringen.

1. Das oben Ausgeführte erhält dadurch seine Bestätigung, dass 1) die Einleitungen und Schlüsse des Deuteronomiums auf dasselbe die Ausdrücke תּוֹרָה Dt 1 5 4 8 44 28 58 29 28 etc. und סֵפֶר הַתּוֹרָה 28 61 29 20 30 10 anwenden; 2) dass die Formeln, mit denen in der deuteronomistischen Literatur Stellen des Deuteronomiums zitiert werden, dieselben Ausdrücke enthalten, Jos 8 31 34 I K 2 3 II K 14 6. Den Namen סֵפֶר הַתּוֹרָה aber hat das Gesetzbuch Josias nicht empfangen, weil es priesterliche Thora, Gesetze enthält (§ 62, 5), sondern weil es die mündlich vorgetragene prophetische Unterweisung (§ 105, 3) des Mose mitteilt Dt 1 5.

2. Die Versuche, aus dem jetzigen Deuteronomium die Reste des Buches Josias auszuschalten, haben zu befriedigenden Resultaten noch nicht geführt, vgl. W. Staerk, Das Deuteronomium, Leipzig 1894; K. Steuernagel, Der Rahmen des Deuteronomiums, Halle 1894. Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes, Halle 1896. Das Deuteronomium übers. und erklärt, Göttingen 1898. Wahrscheinlich befinden sich die Reste des Buches Josias innerhalb der singularischen Gesetze des Buches. Mehrfach finden sich statt der vorauszusetzenden ursprünglichen Bestimmungen jetzt parallele Abschnitte, die nur als verschiedene Versuche, die Forderungen des Buches praktisch durchzuführen, also als Ausführungsbestimmungen, aufgefasst werden können. Dies gilt z. B. von den Vorschriften des c. 12 über die Zentralisation der Opfer und über das Schächten. Sehen wir von den Bestandteilen des jetzigen Deuteronomiums ab, die JE, P und den damit zusammenhängenden Redaktionen zuzuweisen sind, so ist das uns vorliegende Dt ein Niederschlag der geistigen Bewegungen, die durch das Gesetzbuch und die Reform Josias hervorgerufen worden sind, entstanden aus dem Buch Josias durch die Bemühungen, dieses allen Bedürfnissen anzupassen. Solange das Deuteronomium das Gesetzbuch der Gemeinde war, d. h. bis zu Esras Reform (vgl. §§ 144 ff.), wird an ihm gearbeitet worden sein. Ueber diese aufs stärkste von prophetischen Gedanken beeinflussten Schriftsteller vgl. weiter § 138, 1. Ursache und Wirkung werden verwechselt, wenn man sich vorstellt, dass das von Hilkia gefundene Buch ein aus verschiedenen Bestandteilen in der Art des jetzigen Deuteronomiums zusammengesetztes Buch gewesen sei.

## § 121. Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Reform Josias.

1. Josias Massnahmen bedeuteten wirklich eine Reform, d. h. ein Zurückgreifen auf Aelteres, sofern sie die in Kanaan einge-

tretene kultische Entwicklung mit Bezug auf den Ort des Kultes beseitigten und auf höherer Stufe eine kultische Zentralisation herstellten, wie sie einst zu Kadesch vorhanden gewesen war, §§ 14, 8; 20, 4. Aber wie bei allen Reformen liegt ihre Bedeutung nicht hierin, sondern in dem Neuen, was sie einführt. Josias Reform ist die Brücke zum Judentum. Von Widerstand gegen die josianische Reform hören wir nichts. Dass sich, wie es scheint, keine Hand für die alten Heiligtümer erhob, mit denen die religiösen Gedanken und Gewohnheiten aufs engste verknüpft waren, für die Stätten, die in der Vätersage die heiligsten Erinnerungen des Gottesvolkes als Gottesstätten bezeugten, will viel besagen. Dass man Rettung vor Jahves Zorn suchte, das von den Propheten geweissagte Gericht abzuwenden hoffte und das Neue für eine Wiederherstellung des alten Rechtes ansah, wird es erklären. In Wirklichkeit war die Reform von geradezu revolutionärer Wirkung. Sie hat nicht nur das Denken und den Brauch der damals lebenden Generation entscheidend beeinflusst, sondern geradezu die Bahnen gebrochen, in denen sich das geistige Leben des Volkes weiter bewegt hat, und die Institutionen geschaffen, durch die es möglich geworden ist, die nationale Religion und Eigenart auch nach der Zerstörung des Staates zu behaupten. Das Buch und die Reform Josias bilden eben deshalb recht eigentlich die Brücke vom alten Israel mit seinen Königen, königlichen Beamten, Priestern und Propheten zum Judentum mit Gesetz und Schriftgelehrten, Hohenpriestern, Priestern, Leviten und Gemeindebeamten. Mit der Reform ist der entscheidende Schritt zur Umwandlung des Volkes und Staates Israel in die religiöse Gemeinschaft der Juden getan worden. Israel unterscheidet sich durch den Besitz des offenbarten Gesetzes von den Völkern ringsum, die Gottes Gesetz nicht kennen: damit ist die eigentliche Grundlage des Gegensatzes „Israel und die Heiden“ gegeben. Von der Reform Josias datieren aber nicht nur die charakteristischen Eigentümlichkeiten des Judentums, sondern auch die der monotheistischen Religionen, die an das Judentum anknüpfen, des Christentums und des Islam, sofern sie wie das Judentum auf eine heilige Schrift als Regulator des Glaubens und der Sitte sich berufen, und daher wie dieses der Leitung durch inspirierte Gottesmänner nicht bedürfen, und ein Reich Gottes verwirklichen wollen. Heilige Schriften, d. h. Aufzeichnungen und Reproduktionen von Gottesworten, mag Israel schon früher besessen haben. Jetzt

aber erhält es eine heilige Schrift, d. h. eine die Religion und Sitte ein für allemal regelnde Willenserklärung seines Gottes. Damit ist zugleich die Grundlage zum Dogma der Inspiration gelegt, das die gesamte dogmatische Entwicklung in Christentum und Islam trägt. Denn in der heiligen Schrift hat sich die mündliche Offenbarung Gottes schriftlich niedergeschlagen. Das bietet später die Möglichkeit, auf sie zu übertragen, was von den Reden der Gottesmänner (§ 60), insbesondere der Propheten (§ 64), geglaubt wurde. Durch das 621 eingeführte Buch bringt Jahve seine Ansprüche an Israel zur Geltung. Indem Israel es einführt, versucht es seinen Staat in ein Reich seines Gottes umzuwandeln und der prophetischen Drohung zu entgehen, dass Jahve dies durch seine Gerichte bewirken wird.

2. Die Wirkung des Buches auf die Thora der Priester und der Propheten. Neben die mündliche Thora der Priester (§ 62, 5) und Propheten (§ 105, 3) tritt im Gesetzbuch Josias eine geschriebene Thora. Auch hierin bildet das Gesetzbuch Josias den Uebergang vom Israelitischen zum Judentum. Durch die Einführung des Deuteronomiums als Reichsgesetz werden schon deshalb Kult, Recht und Sitte auf eine neue Basis gestellt, weil über sie nicht mehr das Herkommen entscheidet, auch nicht das, was Jahve, so oft und wann er will, durch den Mund eines Gottesmannes als seinen Willen kundtut, sondern ein Buch, in dem Jahves Wille ein für allemal kundgetan ist. Dies ist zu befragen, wenn man im Zweifel ist. Man hat es immer zur Hand, während beim Orakel der Priester und Propheten fraglich ist, ob es Jahve gefällt, sich vernehmen zu lassen. Es beansprucht absolute Geltung; dass ihm die priesterliche oder prophetische Weisung widersprechen könnte, ist deshalb nicht denkbar, und doch beanspruchen auch diese beiden absolute Autorität. Die Thora der Priester konnte sich unter das Buch beugen. Sie verwandelte sich damit allmählich in eine Auslegung des Buches, das prophetische Gedanken in die Form priesterlicher Weisung giessend zu erreichen sucht, was die Propheten von der Bekehrung Israels erwarten. Die Priester lehren künftig schriftlich wie mündlich nach dem Buche. Eine schriftliche Auslegung stellt die weitere gesetzliche Schriftstellerei vor. Die Auslegung schlägt sich im Buche selbst nieder und leitet dadurch sein Wachstum und seine Umbildung ein. Mündlich ergeht die priesterliche Thora nach wie vor weiter, vgl. Ez 7 26, bis zur Zerstörung des

Tempels in der alten Form des Orakels (§ 62), von da ohne dieses, so oft die Laien fragen Hg 2 11 ff. Dass für sie neben dem Buche die Ueberlieferung entscheidend gewesen ist, ist selbstverständlich, aber mit dem Wachstum des geschriebenen Gesetzes musste dessen Einfluss immer entscheidender werden. Sonach behauptet sich die Thora der Priester, aber sie ändert ihr Wesen. An diese Entwicklung knüpft später das Schriftgelehrtentum an. Im Deuteronomium wurzelt sonach im letzten Grunde die Bildung eines Lehrstandes in der jüdischen Gemeinde. Etwas anders geht es mit der Thora der Propheten. Freilich ist diese nicht durch das Deuteronomium beseitigt worden. Die Religion Jahves bleibt auch nach der Reform unter der Leitung der Propheten, es ist erst der Grund dazu gelegt, sie entbehren zu können, und die geschichtliche Entwicklung kennt keine Sprünge. Ja, die Prophetie erreicht nach der Reform ihren Höhepunkt. Aber dadurch, dass ein geschriebenes Buch ihre Forderungen zu verwirklichen unternimmt, ist ihr der Boden abgegraben, und die prophetischen Gedanken gewinnen die Herrschaft nur in der Form und durch die Vermittlung des Gesetzes. Schon Jeremia, vgl. 7 21 ff., geriet in Konflikt mit der vom Deuteronomium angebahnten gesetzlichen Bewegung: für die Prophetie, die neben sich eine höhere Autorität nicht anerkennt, ist neben dem Gesetzbuche auf die Dauer kein Platz. Diese antiprophetische Wirkung der Reform kommt schon in Zusätzen wie Dt 13 $4^b$ 5 $6^a$ zum Ausdruck.

3. Die Wirkungen des Buches und der Reform auf den Kult. In neue Bahnen wird durch die Zentralisation der Kult geleitet. Es wird erst jetzt möglich, ihn zu überwachen, alte heidnische Praktiken auszumerzen und das Eindringen neuer zu verhindern, was bei der Vielheit der Altäre früher unmöglich gewesen war. Die prophetischen Forderungen können erst jetzt ausgeführt werden. Damit ändert sich aber auch die Bedeutung der kultischen Personen und ihre Organisation. Denn a) alle lokalen Heiligtümer und die ihnen eigentümlichen Bräuche fallen hinweg, oder sie gewinnen, insoweit sie sich im Widerspruch mit dem Willen des Königs behaupten, den Charakter des Illegitimen, Abgöttischen. Daher die Vorstellung des Königsbuches von den בָּמוֹת § 48; b) das Schlachtopfer זֶבַח ist damit definitiv vom blossen Schlachten (vgl. § 80, 1) getrennt. Bei diesem erinnert nur der Schächtschnitt und das Ausgiessen des Blutes daran,

dass es einst eine sakrale Handlung war. Fleischessen wird etwas Profanes. Auch der Unreine kann Fleisch essen, was früher nur mit Wildbret der Fall war Dt 12 15 22; c) die Feste werden von ganz Israel gemeinsam gefeiert. Das bildet die Brücke zu ihrer Umwandlung in Gemeindefeiern; d) der königliche Kult wird als nunmehr einziger Kult zum Volkskult. Dies und die veränderten Schlachtsitten schneiden tief in das tägliche Leben und seine Gewohnheiten ein. Der Tempel wird religiöser Mittelpunkt des Volkes. Es ist das die Brücke, um den regelmässigen, täglichen Kult im Tempel in eine Leistung des gesamten Volkes zu verwandeln, neben dem die Opfer der einzelnen an religiöser Bedeutung zurücktreten. Das Ansehen des Priesterstandes steigt, und es bilden sich in ihm neue Unterschiede. Wenn nur die Tempelpriester, das waren aber damals die בְּנֵי צָדוֹק, vgl. § 62, 2, im Tempel opfern dürfen, so muss erst recht das alte Opferrecht des Hausvaters schwinden. Damit wird der Priester zum Opferer. Die nach Jerusalem verpflanzten Landpriester aber scheinen zum Teil, um einen Beruf zu haben, niedere Verrichtungen als Gehilfen der Tempelpriester übernommen zu haben. Damit wird die Grundlage zur späteren Unterscheidung von Priestern und Leviten gelegt. Dass viele der von Josia nach Jerusalem verpflanzten Priester die nächste Gelegenheit ergriffen haben werden, um zu ihrer Heimat, in der sie begütert gewesen sein werden, zurück zu gelangen, ist zu vermuten. Ihre Nachkommen erreichen bei der Gründung der Gemeinde die Anerkennung ihres Priesterrechtes, vgl. § 136, 1. Dem Ansehen des Priesterstandes kommen auch die Wirkungen der Reform auf Recht und Sitte zu gute. Beide werden einheitlicher und treten unter die Kontrolle des Buches, d. h. unter die Aufsicht des Königs und der Jerusalemer Priester. Die lokalen Rechtsgewohnheiten und Sitten verlieren mit der zum Wegfall gekommenen lokalen priesterlichen Rechtsprechung das Rückgrat. Mit den ländlichen Kultstätten fällt auch ihr Asylrecht. Nur die lokale Rechtsprechung der Häuptlinge behauptet sich. Neben der obersten Rechtsprechung des Königs aber entwickelt sich, getragen von der Autorität des Buches, eine solche des Jerusalemer Heiligtums.

4. Die Folgen für den Staat. Die Wirkungen auf die Prophetie. Durch Befolgung des Gesetzes will Israel ein dem Willen Jahves entsprechendes oder, wie das jetzige Deuteronomium es

formuliert, ein heiliges Volk werden. Der Staat, der dieses Buch als sein Gesetz anerkennt und über seine Geltung wacht, setzt somit seine Kraft für ein religiöses Ideal ein. Das wird für Staat und Prophetie verhängnisvoll. Der Staat ordnet seine Aufgaben einer religiösen unter. Er wird damit zu einer Art Kirche, und doch bleiben ihm im vollen Masse die politischen Aufgaben, denn er ist ein Staat unter Staaten. Die äussere Politik gerät in Abhängigkeit von einer religiösen Idee, und dies in einer Zeit mit besonders verwickelter Lage. Die folgenden Generationen haben völlig verkehrte Vorstellungen von den politischen Aufgaben und der Kraft Judas, weil sie es als einen Gottesstaat ansehen, den Jahve auch gegen die mächtigsten Gegner schützen wird. Von der Erkenntnis, dass, wer das Schwert zieht, durch das Schwert fällt, ist man weit entfernt. Die Mehrzahl der Propheten aber wird eben deshalb durch die Reform in der Identifizierung des nationalen und des religiösen Gedankens noch weiter bestärkt, vgl. §§ 105, 2; 119, 2. Ihr Blick wird von den sittlichen Schäden Israels abgelenkt und wendet sich auf die Völker, die das Volk Jahves bedrohen. Diesen gilt ihre Gerichtsverkündigung; die Gerichtsverkündigung gegen Israel und der Bussruf spielt in ihrer Predigt keine Rolle. Ein Beispiel hiervon bietet die im Buche Nahum 2 2 4—3 19 erhaltene Weissagung vom Untergang Ninives. Auch auf das sittliche Urteil und die eigene sittliche Führung mancher Propheten scheint diese Entwicklung verwüstend gewirkt zu haben, vgl. Jer 23 9 ff. 29 21 ff.

## § 122. Der Untergang des Staates. Jeremias Wirksamkeit nach der Reform.

1. Die durch die Reform Josias hervorgerufene Ueberzeugung, rechtbeschaffen und unter Jahves Schutz geborgen zu sein, erlitt einen harten Stoss durch die Niederlage von Megiddo (608) und den Untergang Josias. War die Hoffnung nicht eine Täuschung, die Reform werde das von den Propheten geweissagte und vom Deuteronomium angedrohte Gericht abwenden? Doch war die Abneigung allgemein, das nationale Unglück als verdient hinzunehmen und aus den eigenen Verfehlungen zu erklären. Denn man war sich bewusst, die übernommenen Pflichten erfüllt zu haben. Der Fehler musste also anderswo gesucht werden. Diese Wirkung der Reform muss man beachten, will man die

geistigen Bewegungen der letzten Jahrzehnte vor dem Untergang Jerusalems verstehen. Juda muss sich Aegypten unterwerfen. Pharao Necho lässt die Ueberwundenen seine Faust fühlen. Der von ihnen eingesetzte König Joahaz wird beseitigt, an seine Stelle tritt Eljakim, der sich seit der Thronbesteigung Jojakim nennt. Eljakim hat synkretistische Färbung, El mag einen assyrischen Gottesnamen vertreten haben. In Jojakim liegt ein Bekenntnis zum nationalen Gott und zur ägyptischen Politik, da die nationale Jahvepartei es mit Aegypten hält, und zwar auch nachdem Juda aus der ägyptischen Oberhoheit unter chaldäische gekommen ist. Die Zeit sorgte dafür, dass dieses Bekenntnis die Jahvereligion nicht förderte. Aus der Polemik Jeremias und Ezechiels ergibt sich, dass unter Jojakim die Massnahmen der Reform Josias zum Teil rückgängig gemacht worden sind. Die durch die Reform wahrscheinlich vielfach nur in die Verborgenheit gedrängten altisraelitischen kultischen Praktiken gewinnen so gut wie die fremden Kulte, insbesondere der Sternenkult Jer 7 6—9 17 f., neues Leben. Man kehrt zu den Sünden der Väter zurück Jer 11 10 ff., in Juda findet sich קֶשֶׁר, d. h. man bricht den unter Josia geschlossenen Bund. Der Tempel wird wieder zum Pantheon. Unter Zedekia wird im Tempel nach Ez 8 nicht nur von Weibern der Kult des Tammus und von Männern der der Sonne betrieben; in verborgenen Räumen desselben üben die judäischen Häuptlinge für ihre Familien auch einen Mysterienkult, der eine Verschmelzung ägyptischen Tierdienstes und israelitischer totemistischer Gebräuche vorzustellen scheint v. 9 ff. Auch aus Ez 23 19 ist auf das Eindringen ägyptischer Kulte zu schliessen. Die Zentralisation des Jahvekultes im Tempel scheint jedoch geblieben zu sein: begreiflich, diese Forderung des Deuteronomiums war Resultat einer längeren Entwicklung. Von einer Wiederaufnahme des Kultes Jahves an den alten Heiligtümern verlautet nichts. Das Zurückfallen in die synkretistischen Gewohnheiten ist verständlich genug. Die Voraussetzungen der Reform schienen sich als irrig ausgewiesen zu haben. Der fromme Josia war untergegangen und der schlimme Sünder Manasse in Frieden zu seinen Vätern versammelt worden. Jahve hatte nicht helfen können oder nicht wollen. Nicht können, dann wandte man sich besser wieder an die Götter, denen man in den Tagen des Glücks gedient hatte Jer 44 17 f. Nicht wollen, dann war ihm vielleicht die alte Weise lieber gewesen. Die Reform hatte eben nicht

lange genug gewirkt, um die alten Gewohnheiten ausmerzen zu können, und vom Standpunkte der prophetischen Busspredigt hätte man sich das Vorgefallene nur erklären können, wenn man sich schuldig gefühlt hätte. Eben weil dies aber nicht der Fall ist, lehnt man sich gegen Jeremias Ruf zur Busse und seine Verkündigung weiteren Unheils auf. Viele scheinen damals an der Gerechtigkeit Jahves irre und in jene Stimmung versetzt worden zu sein, die sich in jenem, freilich erst in den exilischen Stellen Jer 31 29 Ez 18 2 benutzten, Sprüchwort ausspricht: *„Die Väter assen saure Trauben, und den Söhnen wurden die Zähne stumpf.“* Wer aber an Jahve glaubte und es ablehnte, die Not der Zeit mit Jeremia aus Judas Sünden zu erklären, und Jahve nicht für ein unberechenbares Machtwesen halten mochte, musste sie als eine letzte Heimsuchung fassen, auf die um so sicherer der Untergang der Feinde Israels, der Triumph Jahves folgen werde. Das ist die Auffassung der Mehrzahl der Jahvepropheten, die mit grösster Heftigkeit der Erneuerung der altprophetischen Auffassung durch Jeremia widersprechen. Sie fassen alle weiteren Unglücksfälle nur als weitere Beleidigungen Jahves, denen seine Verherrlichung folgen wird. Sie sinken damit zu der Auffassung des Geschlechtes zurück, dessen Auffassung vom Tage Jahves Amos angegriffen hatte, vgl. § 110, 6. Für Jeremia sind sie falsche Propheten, die Lüge prophezeien und das Volk verderben 23 16 f. 25 f. Wenn sie von Jahve wären, so würden sie zur Busse rufen v. 22. Christliche Betrachtung aber wird auch sie als Werkzeuge Gottes betrachten. Indem sie ihr Volk in den Untergang verstricken, helfen sie die Religion vom Lande Kanaan zu lösen. Während der Regierung Jojakims, Jojachins und Zedekias befinden sich Jeremia und seine wenigen Gesinnungsgenossen mit der Busspredigt und der Weissagung vom Untergang Jerusalems und der Exilierung Judas 9 1 ff. 13 14 14 11—18 15 1—9 13 f. 16 1—13 in vollem Widerspruch zur öffentlichen Meinung, denn die Priester, die Beamten, die Masse des Volkes teilen die Auffassung der Gegner, die die frömmere, gläubigere zu sein scheint, da sie trotz des Augenscheins an Jahve und Israel festhält. Er eifert vergeblich gegen den Bruch der Reform c. 11 und weissagt, dass von Aegypten so wenig wie von Assyrien Heil kommen werde 2 36. Seine Weissagung, dass Jahve seinen Wohnort Zion zerstören lassen werde, wenn Israel sich nicht bekehrt, und seine Mahnung, sich nicht darauf zu verlassen, dass Jahve im Tempel wohne, c. 7,

kostet ihm um ein Haar das Leben c. 26. Die in die Niederschrift seiner Rolle aufgenommene Weissagung, dass ein Volk von Norden in Juda einfallen und Jahves Gericht vollstrecken wird, erregt den besonderen Zorn Jojakims, so dass sich Jeremia verborgen halten muss, während sein Gesinnungsgenosse Uria von Kirjathjearim in der Verfolgung umkommt c. 36 (insbesondere v. 29). Den Höhepunkt erreicht sein Kampf mit den Gegnern, an deren Spitze der Prophet Hananja aus Gibeon stand, unter Zedekia c. 27 28. Die Deportation Jojachins und des Kernes des Volkes hat den Trotz nicht gebrochen. „Jahve hat das Land verlassen", damit erklärt man das Ereignis, das stärkt die synkretistischen Neigungen Ez 8 12 und zerstört das Gefühl sittlicher Verantwortung 9 9. Für die Jahvepropheten aber ist das Vorgefallene so unnatürlich, dass es keine Dauer haben kann. Während Jeremia als Jahves Willen verkündet, dass Palästina Nebukadnezar untertan sei, reizen sie zum Aufstande und weissagen die Zurückführung Jojachins, der Gola und der weggeschleppten Tempelgefässe. Bis in die Kreise der Deportierten wirkt der Streit Jer 29. Ihnen weissagt Jeremia sehr zum Verdruss, dass sie sich auf einen längeren Aufenthalt in Babylonien einrichten sollen. Während der Belagerung Jerusalems wird er, weil er mit seiner Unglücksweissagung nicht verstummen will, ins Gefängnis geworfen. Aber auch in der Gewalt seiner Gegner gibt er seiner Ueberzeugung Ausdruck. Er predigt tauben Ohren. Das Volk ist unfähig geworden, sich aus seinen Schicksalen eine Lehre zu entnehmen. Jeder neue Unglücksfall steigert seinen Fanatismus. Man erwartet, dass sich Jahve wie einst 701 zu seinem Tempel bekennen werde. So verstrickt man sich in den Untergang. 586 fällt die aufrührerische Stadt. Der Tempel Jahves wird ausgeplündert und verbrannt. Ueber die Reste des Volkes wird als Statthalter Gedalja, ein Enkel des Kanzlers Schaphan, gesetzt.

2. Jeremia und die messianische Hoffnung. Jeremias historischer Beruf ist es aber nicht nur gewesen, seinen Zeitgenossen den Untergang ihres Staates und des Kultes Jahves begreiflich zu machen, § 119, 7, er ist ihnen auch vorbildlich geworden durch die Zuversicht, mit der er mitten im Untergang den Glauben festgehalten hat, dass sich damit Jahve nicht von Israel losgesagt, sondern eine bessere Zukunft, eine Neuschöpfung seines Volkes ermöglicht hat. Seine Predigt vom Untergange Judas darf nicht ohne diese Kehrseite betrachtet werden. Nach Joja-

chins Deportation, mit der für den Kern des Volkes das Exil beginnt, während die Zurückgebliebenen sich in den Gedanken einwiegen, nunmehr sei durch Entfernung der Sünder von Jahves Antlitz die Zukunft gesichert, und ihnen sei das Land zum Erbe gegeben Ez 11 15, verkündet Jeremia in der Vision von den Körben mit den guten und den schlechten Feigen c. 24, dass Zedekia und der Rest Jerusalems verstossen, die Exilierten aber heimkehren sollen: v. 6 „und ich lasse sie zurückkehren in dieses Land, und baue sie, ohne sie wieder zu zerstören, und pflanze sie, ohne sie wieder auszureissen. 7. Und gebe ihnen ein Herz (Einsicht), mich zu erkennen, dass ich Jahve bin, und sie sollen mir zum Volk sein, und ich will ihnen zum Gott sein, wenn sie sich zu mir zurückwenden mit ganzem Herzen." Und am schärfsten betont er seine Hoffnung auf die Zukunft des Gottesvolkes in dem Momente, in dem alles verloren zu sein scheint. Kurz vor dem Fall Jerusalems, während er im Wachthofe gefangen sitzt, kauft er seinem Vetter Chanamel den Erbacker der Familie zu Anatot ab c. 32. Es ist eine Weissagung darauf, „dass (v. 15) noch Häuser und Felder und Weinberge gekauft werden sollen in diesem Lande". Freilich wird Jerusalem fallen, aber dereinst wird Jahve die Judäer aus den Ländern zurückführen, in die er sie verstossen hat, und sie sicher wohnen lassen. Sie werden sein Volk und er ihr Gott. Er gibt ihnen *ein* Herz und *einen* Weg, ihn allezeit zu fürchten, dass es ihnen und ihren Nachkommen wohl geht, und schliesst mit ihnen ewigen Bund v. 38 ff. Ebenso hat er sich nach c. 33, einem Bruchstücke des historischen Buches über Jeremias, § 119, 1 A., auf den Trümmern Jerusalems ausgesprochen, von seinen Zeitgenossen wahrscheinlich nicht verstanden, aber in dieser seiner unter den Heimsuchungen nicht verzagenden Zuversicht auf Jahves Hilfe ein Vorspiel der Frömmigkeit der jüdischen Gemeinde. Er wiederholt die schon von Hosea (§ 111, 4) ausgesprochenen Gedanken, dass das messianische Reich in der Wiederherstellung des alten Verhältnisses zwischen Jahve und Israel besteht, vgl. § 119, 4, und durch rechte Erkenntnis Jahves ermöglicht wird. Das verbürgt Israel den Besitz und Genuss seines Landes. Wie für seine Vorgänger ist das messianische Reich aber auch für ihn ein irdisches, Jahves Willen konformes Reich im Lande Jahves, und wie diesen, so fehlt auch ihm noch die Erwartung eines bestimmten, das Reich eröffnenden und mit Jahves Hilfe heraufführenden Kö-

nigs (Messias). Ueber den צֶמַח c. 23 vgl. § 128, 6 A. Erst das königslose Exil hat diese Erwartung gezeitigt. Auch darin, dass nur ein Teil des Volkes des neuen Reiches und seiner Güter teilhaftig werden soll, hat er Vorgänger. Neu aber ist, dass die Gotteserkenntnis, welche das rechte Verhalten Israels zu Jahve regelt, und damit die ewige Dauer des Reiches verbürgt, ein Geschenk Jahves ist. Es ist die Folge der vertieften Einsicht in die Macht und das Wesen der Sünde Judas, vgl. § 119, 6. Und aus der historischen Situation erklärt es sich, dass nunmehr die messianische Hoffnung sich in die Hoffnung und den Glauben verwandelt, dass Jahve Israel aus dem Exil zurückführen und im heiligen Lande vereinigen wird.

3. Jeremias letzte Wirksamkeit. Bei der Eroberung Jerusalems fällt der in der Burg gefangen sitzende Jeremias in die Hände der Chaldäer, die ihn einer Exulantenschar einreihen. Er marschiert mit ihr bis Rama. Dort wird er durch den Trabantenoberst Nebusaradan, wahrscheinlich auf Intervention von befreundeten Männern der chaldäischen Partei, befreit. Er begibt sich nach Mizpa, wo Gedalja sich installiert hat. Nach Gedaljas Ermordung versucht er vergebens, die unter Führung des Jochanan ben Kareach nach Aegypten Auswandernden von ihrem Vorhaben abzubringen c. 42. Es trägt ihm nur Schimpf ein. Trotzdem schleppen sie den Propheten, der ihnen ja vielleicht einmal auch ein angenehmes Orakel verkündigen kann, mit sich nach Aegypten, wie sie ihre Amulette und Gottesbilder mitgenommen haben werden. Dort treffen wir ihn im Kampfe mit dem unter den judäischen Flüchtlingen frisch auflebenden Sternenkult c. 44, vgl. §§ 114, 1; 116, 1. Dort ist er verschollen. Man darf die Ereignisse des Jahres 586 nicht dahin deuten, als sei nunmehr das Land Juda seiner alten Bevölkerung völlig beraubt gewesen. Bruchteile judäischen Volkstums haben in jenen Gegenden weiter bestanden, und der Kult Jahves ist an der Stätte des zerstörten Tempels, die ihre Heiligkeit nicht eingebüsst hatte, nicht völlig erloschen Jer 41 4f. Die Zurückgebliebenen sind trotz ihrer anrüchigen Religiosität von religiösen Prätensionen nicht frei gewesen Ez 33 28—29 (falls sich die Schilderung nicht auf die Zeit Gedaljas bezieht). Es muss sogar als nicht unmöglich zugegeben werden, dass die sich an das Deuteronomium anlehnende Tätigkeit, durch welche die Reste der alten Literatur für die Nachwelt gerettet worden sind, sich wenigstens zum Teil

in Juda abgespielt hat. Aber es war ein kümmerlicher Rest, nicht im stande, die weitere Entwicklung der Religion zu tragen, Versprengte und Proletarier. Auch in den Territorien des Nordreiches hat die israelitische Bevölkerung weiter bestanden und sich von den Ereignissen des Jahres 586 mitbetroffen gefühlt Jer 41 5. Das hat nach der Rückkehr der Exilierten bedeutungsvolle Folgen für die Religion gehabt. Ihre nächste Zukunft aber hat sich unter den in Babylonien weilenden exilierten Judäern entschieden.

## Zweites Kapitel.

## Die Auswirkung der prophetischen Predigt im Exile.

### § 123. Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Exiles. Ezechiel und Deuterojesaia.

1. Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Exiles besteht darin, dass in ihm die prophetische Auffassung von Jahve und von Israels Beruf und Aufgaben über die volkstümliche den Sieg gewinnt, in den geistigen Besitz der Nation überzugehen und mit ihm zu verschmelzen beginnt. Diese Wirkung des Exiles erklärt sich daraus, dass es 1) die prophetische Predigt vom Untergang Israels bestätigt, im Lichte dieser verständlich, vom volkstümlichen Glauben aus unerklärlich ist, vgl. § 124; 2) den Zusammenhang der Religion mit dem Lande und seinen Kultstätten löst. Das wurde 597 angebahnt, 586 verwirklicht. Erst hierdurch wurde es möglich, die alten kultischen Gewohnheiten zum Absterben zu bringen. Insofern war es von hoher Bedeutung, dass der letzte Versuch Nebukadnezars, Juda eine staatliche Existenz in Kanaan zu ermöglichen, an der religiösen Verblendung und dem ungestümen Freiheitsdrang des Volkes scheiterte. Es ist damit ausgesprochen, dass dieser Schicksalsschlag die Wirkungen, die er ausgeübt hat, nur ausüben konnte, weil er durch die prophetische Predigt vorbereitet worden war. Das Resultat der religiösen Entwicklung während des Exiles aber ist 1) die Uebernahme der Verpflichtung Israels, dem Willen Jahves zu genügen, in Form eines statutarischen Gesetzes, d. h. konsequentes Zurücklenken zu dem mit der Reform Josias betretenen Wege; 2) die Ausbildung eines individualistischen Vergeltungsglaubens und einer auf diesem basierten Ethik; 3) die Umbildung und Vertiefung des Gottesglaubens und der Gottes-

vorstellung. Jahve, der Gott Israels, wird zum Weltgott; 4) der Glaube an einen besonderen historischen Beruf Israels. Damit vollzieht sich die Umbildung Israels zum Judentum.

Das Exil ist nicht für alle in Babylonien Befindlichen von gleicher Dauer. Nach einem halben Jahrhundert nimmt es für die unter Cyrus Heimkehrenden ein Ende. Diese und ihre Nachkommen treten mit der Wiedererrichtung des Kultes zu Jerusalem aus der Exilstimmung, während die in Babylonien Verbleibenden in dieser beharren. Für viele dieser dauert das Exil bis zur Heimkehr unter Esra 444.

2. Das Exil bedeutet die Verpflanzung des tüchtigsten und von der prophetischen Predigt am stärksten ergriffenen Teiles der Nation in ein fremdes Land, in dem dieser zwar in seinen alten sozialen Gliederungen weiterlebend eine Art nationaler Existenz führt, aber nach seinen religiösen Ueberzeugungen Jahve nicht opfern kann. Jeder Bissen Brot schärft ihnen ein, dass sie in unreinem Lande sind und unreine Speise geniessen, und damit die nationale Schmach Ez 4 13. Sie sind aber bereits 1) viel zu sehr von prophetischen Gedanken beeinflusst, als dass sie den Kult der babylonischen Götter ergreifen könnten; 2) viel zu sehr von der Voraussetzung der Reform Josias abhängig, dass Jahve auf Zion wohnt und daher nur dort verehrt werden kann, als dass sie in Babylonien ihm einen legitimen Kult hätten errichten können. So bleiben sie aus Religiosität in dem für einen antiken Menschen unnatürlichen Zustande der Kultlosigkeit. Die Erinnerung an den Tempel, durch dessen Zerstörung ihr Stolz aufs empfindlichste getroffen worden ist Ez 24 21, und die Sehnsucht nach der Heimat hält sie zusammen. Dasjenige aber, was sich von der Jahvereligion auch im Exile ausüben lässt, gewinnt gesteigerte Bedeutung. Sabbat und Beschneidung entwickeln sich zu „Zeichen אותות zwischen Jahve und Israel“ Ez 20 12 20, d. h. zu Symbolen, an denen man Israels Zugehörigkeit zu Jahve erkennt.

Was von dem Verhalten zu den babylonischen Kulten und dem Jahvekult gesagt worden ist, gilt nur von der offiziellen Haltung der Genossenschaft der Exilierten (גּוֹלָה). Die einzelnen haben sich dazu vielfach anders gestellt: sie hatten ins Exil auch ihre altisraelitischen Vorstellungen und Gewohnheiten mitgenommen Ez 13 17ff. 14 1–11. Ob man aus den mit babylonischen Götternamen zusammengesetzten Namen, die sich noch bei nachexilischen Juden finden, vgl. §§ 135; 137, Z. f. Ass. 13, 33, schliessen kann, dass ihre Träger sich auf babylonischen Kult eingelassen haben, ist im Einzelfalle immer zweifelhaft, vgl. § 14, 1 A. Vielfach wird es freilich geschehen sein. Ist doch selbst ein Mann wie Ezechiel von babylonischen Vorstellungen stark beeinflusst worden. Dazu waren diese Kulte den Deportierten zum Teil

schon von Palästina her bekannt, und die Gründe, die den babylonischen Kult unter den in Aegypten weilenden Judäern wieder in Flor brachten Jer 44 15 ff., bei ihnen in verstärktem Masse wirksam. Dass aber steinerne und hölzerne Jahvebilder mit ins Exil genommen worden, und dass ihnen dort in alter Weise Kinder geopfert worden sind, folgt aus Ez 14 1 ff. 20 30 ff. Ezechiel bedroht deshalb die judäischen Häuptlinge und weigert sich, ihnen ein Orakel zu geben.

3. Genötigt, im Jahveglauben zu beharren, empfinden die Deportierten den Zwang, die Erlebnisse der Nation mit ihm in Einklang zu setzen und so die Ereignisse zu verarbeiten. Es ist nur möglich von den Gedanken der Propheten aus, die darin eine Offenbarung des gerechten Jahve und ein zum Besten Israels verhängtes Strafgericht erblicken. Die prophetischen Gedanken gewinnen hierdurch die Herrschaft über das Denken der Nation. Man schenkt auch den prophetischen Anschauungen über Kult und Sitte Glauben. Die alten Gewohnheiten hindern hieran nicht mehr. Indem das Volk des Exiles seine Vergangenheit im Lichte der prophetischen Ideen betrachtet, erkennt es seine bisherige politische und kultische Entwicklung als einen Abweg. Eine neue Auffassung der Geschichte Israels bahnt sich an. Um des falschen Kultes willen ist Israel ins Elend geraten, durch richtigen Kult wird man, wenn Jahve eine Zukunft schenkt, die Wiederholung eines solchen Schicksals verhindern. Der richtige Kult wird das Ideal der Zukunft, und in die messianische Hoffnung, die sich in die Hoffnung auf Rückkehr nach Kanaan verwandelt hat, wird als bedeutsamer Zug das Programm der Wiederherstellung des Kultes in richtiger Gestalt eingezeichnet. Weil man hinter dem Deuteronomium steht, formuliert man das Zukunftsprogramm als ein Israels Kult und Sitte regelndes Gesetz. Das Schwergewicht fällt hierbei auf die kultische Seite. Die Einzelheiten des Kultes gewinnen damit neue und gesteigerte Bedeutung. Nicht nur, dass der Kult Jahve gilt, sondern dass er nach Mass und Art des Vollzugs bestimmten Forderungen genügt, ist zu verlangen. In dem Bemühen, den rechten Kult Jahves zu fixieren, geht man dazu über, was früher über die beim Jahvekult zu übenden Riten mündlich überliefert worden war, schriftlich zu fixieren. Die technischen Einzelheiten sind wichtig geworden, und es war Gefahr, dass sie vergessen wurden. Damit ist eine Verschmelzung der altisraelitischen Religion mit den prophetischen Gedanken, aber freilich damit auch eine Trübung der prophetischen Religion, die für das Judentum charak-

teristisch ist, eingeleitet, vgl. § 130. Die alten Bräuche werden benutzt, das Volk zur Beugung unter Jahves Willen zu erziehen: statt auf den Zweck fällt jedoch in der weiteren religiösen Entwicklung der Nachdruck auf die vergänglichen Mittel.

4. Der Mann, der die Gola dazu gebracht hat, das Schicksal der Nation im Lichte der prophetischen Ideen zu betrachten, ist der Jerusalemer Priester Ezechiel, der 597 derportiert, 592 in Babylonien berufen, 22 Jahre lang, vgl. 1 1 29 17, unter den Deportierten gewirkt hat. Abhängig ist er in seinen Gedanken von Jeremia und Hosea (§§ 125; 128), ebenso vom Deuteronomium, dessen Wirkungen seine Predigt illustriert und fortbildet. Er ist Prophet, denn er empfängt in Visionen Jahves Offenbarungen (vgl. insbesondere 1 3 ff. 3 14 f. 22—27 11 1 40 2; BERTHOLET zu 3 15; KLOSTERMANN, St. u. Kr. 1877, S. 391—439, und das § 64 Bemerkte), er vermittelt zwischen Jahve und Israel, weissagt durch sein Wort, durch symbolische Handlungen 4 5 12 21 11 f., wie durch seine Schicksale 24 15 ff. und weiss sich zum Wächter über Israel bestellt 3 17 33 7. Aber er unterscheidet sich von den früheren Propheten wesentlich, denn 1) die schriftstellerische Tätigkeit tritt bei ihm stärker hervor. Sehr vieles, wie namentlich die Orakel gegen fremde Völker und c. 40—48, dürfte niemals mündlich vorgetragen worden sein. Damit hängt der gelehrte, ausgearbeitete Charakter seiner Darstellung, insbesondere der Visionen, zusammen, vgl. § 127, 5. Es fehlt ihr die Frische der vorexilischen Predigt; 2) seine Tätigkeit ist im höheren Masse eine seelsorgerliche. Er geht den einzelnen nach, sucht sie für Israel zu retten, warnt die Ungerechten 3 16$^{b}$—21 18 33, vgl. § 126. In der Berücksichtigung des Individuums hat er Jeremia zum Vorgänger, vgl. 119, 6; 3) breite Teile seines Buches tragen in Zusammenhang hiermit gesetzlichen Charakter. Seine Ausführungen über den Kultort, das Kultuspersonal, die Opfer könnten, wenn sie nicht unter seinem Namen gingen, im Pentateuch stehen. Indem er die Beobachtung des Kultischen und Rituellen aber als ein Mittel fasst, durch das der einzelne im Gerichte besteht (§ 126) und die Nation sich vor diesem sichert (§ 129), schreitet er auf dem Wege der im Deuteronomium begonnenen Verschmelzung der altisraelitischen Religion und der prophetischen Gedanken fort und wird von entscheidender Bedeutung für die Bildung des Judentums; 4) er geht von der Voraussetzung aus, dass Jahve Israel in der Wüste ein sein Ver-

halten regelndes Gesetz gegeben hat, חֻקִּים und מִשְׁפָּטִים. Er meint also das Deuteronomium, vgl. § 126; 5) er ist ein Mann von durchaus priesterlichen, auf die Erhaltung der Reinheit gerichteten Instinkten, vgl. 4 14 f. Bei der Frömmigkeit denkt er zunächst an die Respektierung der religiös-kultischen Gebote, an die Unterscheidung von Rein und Unrein, Heilig und Profan 4 14 5 11 11 18 17 18 ff. 18 6 22 2 ff. 26 23 37 f. 39 11 f. 43 9 44 23. Bei Sünde und Rechtbeschaffenheit denkt er auch zunächst an das Kultische und Rituelle, vgl. §§ 125; 126. Nur ein Priester konnte auf den Einfall kommen, das messianische Reich durch Einrichtungen sicher zu stellen, die Verletzungen der Heiligkeit Jahves abwehren und beseitigen, und ein Bild des künftigen Jerusalems entwerfen, in dem alle bürgerlichen Interessen denen des Heiligtums untergeordnet sind, vgl. § 129. Auch der auf Sabbat und Beschneidung gelegte Nachdruck ist bemerkenswert 20 12 ff. 22 8 26 44 7 9 24. In der ängstlichen Scheu vor Verletzungen der Heiligkeit Jahves ist er ein Progone der ängstlichen, gesetzlich gebundenen Frömmigkeit der jüdischen Gemeinde; 6) er ist mehr Theologe als die früheren Propheten, wie seine Vergeltungslehre, § 126, und seine Ableitung der Wiederherstellung Israels, § 128, zeigen. Doch darf man nicht meinen, man könne seine Gedankenreihen in einen Lehrbegriff ordnen. Seine Gedanken haben überall praktische Abzweckung. Danach wird bald der eine, bald der andere entwickelt. Sowohl in seinen Vorstellungen von Jahve und seinem Wirken, § 127, als in der messianischen Hoffnung, §§ 128; 129, liegen unausgeglichene Gedanken nebeneinander. Ebenso, wenn trotz des individualistischen Vergeltungsglaubens Israel als unbussfähig erscheint, vgl. §§ 126; 128; 7) zur Apokalyptik bildet er eine Brücke in den Schilderungen geheimnisvoller Vorgänge, durch den Symbolismus seiner Visionen, § 127, 3 A. 5, durch die Schilderung des Gerichtes Jahves, § 128. Bei Ezechiel beobachten wir das gleiche wie bei andern grossen Männern, die an der Wende zweier Zeiten stehen. Es sind zwei Seelen in seiner Brust. Da er im alten Israel gross geworden, so ist es ein Eckpfeiler seines Denkens, dass Jahve und Israel, Jahve und Kanaan zusammengehören, § 129. Und doch muss er das Exil Israels verkünden und ihm für sein Verhalten ein Ideal weisen, durch das es zu einem anders gearteten Volke wird. Sein Buch bildet nicht nur den Schlüssel zum Verständnis seiner Zeit, sondern auch zum

Verständnis der Umwandlung der freien und weltlich gerichteten Denkweise des Volkes Israel in die gesetzlich gebundene, die weltlichen Interessen den kultischen und religiösen unterordnende des Judentums. Durch seine Gedanken wurde es möglich, aus den Deportierten den Grundstock der jüdischen Gemeinde zu sammeln, die den Untergang von Staat und Tempel als göttliche Strafe hinnimmt, von Gottes Gnade das Verlorene zurückerwartet und im Gesetz das Mittel hat, sich in der Gnade ihres Gottes zu behaupten, vgl. § 129.

Es ist fraglich, ob Ezechiel das seinen Namen und in allen Teilen den Stempel desselben Geistes tragende Buch selbst redigiert hat. Das Nebeneinander von Parallelen, die Stellung von c. 40—48 hinter c. 38 39 deuten vielmehr an, dass sein Buch von einem Redaktor aus hinterlassenen Ausarbeitungen und Entwürfen zusammengestellt worden ist.

5. Die Frage, wie sich der prophetische Glaube an Jahve, den alleinigen Helfer, mit der Wirklichkeit der Dinge, mit der Fülle der Erscheinungen in der Welt, verträgt, beantwortet der am Ende des Exiles wirkende, ungenannte Gottesmann, den man gewöhnlich Deuterojesaia nennt. Der gerechte Jahve, der sich Israel durch die Propheten offenbart und die Geschichte nach seinen Zwecken geleitet hat, wird von ihm als einziger Gott, als Schöpfer und Erhalter aller Dinge erfasst. Die zum religiösen Monotheismus führende prophetische Auffassung von Jahve wird dadurch begriffsmässig formuliert, aus einem Glauben zu einer Weltanschauung und Deutung dieser Welt und ihrer Vorgänge. So entsteht der jüdische Monotheismus.

## § 124. Die Wirkung des Falls Jerusalems auf die religiöse Stimmung der Deportierten.

1. Erst die Zerstörung Jerusalems hat die § 123, 1. 3 geschilderten Wirkungen des Exils ermöglicht. Bis dahin lebten die Deportierten in der Hoffnung auf baldige Heimkehr, ja diese war ihr geistiger Halt. Während sie nach der Meinung der Jerusalemer von Jahve verstossen sind Ez 11 15, ist nach ihrer Ueberzeugung Jahve aus Jerusalem hinweggezogen 1 4 8 12 9 9. Sonst hätte es Nebukadnezar nicht gewonnen. Mit Jojachins Sturz hat für sie der Staat ein Ende genommen. Sie sind die Nation und sehen auf die Jerusalemer hinunter, wie diese auf sie. Ezechiels erste Aufgabe war es, diese trotzige Zuversicht der Deportierten zu brechen. Wie Jeremia ist auch er überzeugt,

dass Jerusalems Untergang die unvermeidliche Folge der Sünden der Vergangenheit und Gegenwart ist c. 4 5 16. Diesem Thema ist der erste Teil seines Buches, c. 1—24, gewidmet. Jahve vollstreckt sein Gericht c. 5, das Ende naht c. 7. Jahve kehrt zwar nochmals nach Jerusalem zurück, aber nur um das Gericht über die Jerusalemer und die Einäscherung der Stadt anzuordnen c. 8—10, dann begibt er sich hinweg, § 127, 5. Das Volk geht ins Exil c. 12, der eidbrüchige Zedekia wird in Babylonien sterben 17 15 ff. Der allgemeine Widerspruch gegen diese Predigt hat wohl in Ezechiel die Vorstellung von Israels Widerspenstigkeit geschaffen. Wie Jeremia, dessen Wirksamkeit, vgl. § 122, 1, man von Babylonien aus zu hindern sucht, hat auch er mit Propheten zu kämpfen, die Glück weissagen und von ihm mit Füchsen verglichen werden, die in Trümmern wühlen 13 2—16. Mit lebhaftester Spannung verfolgte man daher die Ereignisse in Palästina. Die Aufregung steigerte sich hochgradig, als Nebukadnezar gegen die aufrührerische Stadt heranzog. Ezechiel erneuert auf die Kunde davon die Weissagung von ihrem Untergang c. 21. Den plötzlichen Tod seines Weibes deutet er darauf, dass der Tempel, ihr mächtiger Stolz, die Lust ihrer Augen und die Sehnsucht ihrer Seelen, zerstört werden soll 24 21. Die Nachricht davon wird sie so ausser Fassung bringen, dass sie die rituellen Trauergebräuche vergessen v. 22 f., Ezechiel aber wird sie den Mund öffnen v. 27, d. h. er wird Mut und Freudigkeit finden, Israel Jahves Tun begreiflich zu machen 29 21. Der religiöse Glaube der Exulanten bedurfte dieser Erschütterung, ehe sie Ezechiels Gedanken zugänglich wurden.

2. Diese Wirkung auf Volk und Prophet begreift sich. Der Trotz, mit dem man sich bisher gegen das nationale Unglück und die prophetische Deutung desselben verhärtet hatte, war gebrochen. Zur Selbsterkenntnis gezwungen, sah man die religiöse und moralische Zerrüttung. Die eigene Kraft und die fremde Hilfe hatten versagt. Das Königtum und das Priestertum waren gedemütigt Kl 2 6 4 16 20. Nur eine geistige Macht stand ungebrochen da, die Prophetie, die seit zwei Jahrhunderten Israels Untergang vorausgesagt hatte. Der Spott, dass die Weissagungen nicht eintreffen Ez 12 22 ff., muss verstummen. Ebenso die falschen Propheten Kl 2 9 14 4 13. Die Prophetie, die im allgemeinen Schiffbruch allein Stand gehalten hatte, ist jetzt am Worte. Ihr Dasein bezeugt, dass man nicht völlig von Jahve verlassen war. Von ihr

erwartet man daher die Antwort auf die Fragen, wie man an Jahve festhalten, und ob man der Sündenlast ledig werden kann. Die Antwort gibt Ezechiels Predigt. Damit man Jahves Macht erkenne, kam Juda ins Exil 5 13—17 6 10 12 15 f. 20 22 16, zu demselben Zwecke stellt Jahve Israel wieder her, vgl. § 128; eine Zukunft aber hat, wer Jahves Gesetz hält, § 126. So wird zur Losung, was Hos 6 1 eine nachexilische Hand formuliert hat: „Auf, lasst uns zurückkehren zu Jahve, denn er hat zerrissen und wird uns heilen, hat uns geschlagen und wird uns verbinden.“

## § 125. Ezechiels Auffassung des Verhältnisses zwischen Jahve und Israel und der Vergangenheit Israels. Die deuteronomistischen Geschichtschreiber.

1. Das Verhältnis Israels zu Jahve datiert für Ezechiel nicht von den Erzvätern, sondern aus Aegypten, wo sich Jahve Israel offenbart und es zu retten versprochen hat, und aus der Wüste, wo er Israel sein Gesetz 20 10 f. (er denkt an das Deuteronomium, vgl. §§ 123, 4; 126) und seine Sabbate v. 12 לִהְיוֹת לְאוֹת בֵּינִי וּבֵינֵיהֶם gegeben hat, aber freilich wegen Israels Widerspenstigkeit schon damals auch חֻקִּים לֹא טוֹבִים v. 25 (Gebote wie Ex 22 28 vgl. § 116, 4). Nach dem Vorgange Jeremias (§ 119, 4) stellt er sich das Verhältnis zwischen Jahve und Israel als eine בְּרִית vor, geschlossen jedoch in der Wüste, nicht in Aegypten 16 8 60 f. 586 erfüllt sich an Israel der Bundesfluch v. 59. Hiermit kreuzen sich aber die älteren Vorstellungen Hoseas, vgl. besonders v. 8 (s. u. 2). In der Linie der Vätersage und der älteren Prophetie liegt es, wenn sich dabei Jahve als Israels Gott offenbart und sich von Israel alleinige Verehrung ausbedingt 20 5 ff. Der Fortschritt zeigt sich ebenso in der Vorstellung vom Inhalt des Bundes als in der Auffassung der Offenbarung als eines solchen. Dieser, charakteristischerweise mit der Verleihung der Sabbate auf eine Linie gestellt, ist für Ezechiel wesentlich kultischen Inhaltes. Infolge dieser Vorstellung ist Israels Sünde für ihn Abgötterei 6 13 11 21 14 3 20 16 23 29 30 37 23, Verunreinigung 16 22 20 7 18 23 7 27 ff. 36 17 usw., Widerspenstigkeit 2 3 5 6 20 8 13 21 38 usw., Treubruch 15 8 20 27.

Der widerspenstische Sinn ist Ezechiel für Israel so charakteristisch, dass er, jesajanische Gedanken fortspinnend, vgl. § 112, 1. 2 A. 2, Israel den Unnamen בֵּית הַמְּרִי Haus der Widerspenstigkeit gibt und diesen statt „Haus Israel“ gebraucht 2 8 12 2 9 24 3, vgl. בֵּית מְרִי הֵמָּה 2 5 f. 3 26 f. 12 3 מְרִי הֵמָּה 2 7.

2. Das von Hosea für das Verhältnis zwischen Jahve und Israel geprägte Bild der Ehe und die daraus fliessenden Vorstellungen von Israels Ehebruch und Hurerei wiederholt Ezechiel in c. 16 (die Ehebrecherin Jerusalem) und c. 23 (die beiden Huren Ohola-Samarien und Oholiba-Jerusalem) in breiten Ausführungen, ja, er überbietet dabei Hosea und zerstört eine seiner Pointen durch die Annahme, dass Ohola und Oholiba schon in Aegypten, bevor sich ihnen Jahve offenbarte, gehurt haben 23 3, dass das in Aegypten aufgezogene Mägdlein sofort die Ehe brach 16 14f., vgl. § 111, 1 A. 1. Von einer besseren Vorzeit Jes 1 21 26 Jer 2 2f. weiss Ezechiel nichts. Israels Vater war Amoriter, seine Mutter Hethiterin 16 3. Das Bild von der Edelrebe auf Kanaans Bergen Hos 10 1 Jer 2 21, von dem mit Edelreben besetzten Weinberg Jes 5 1, verwandelt er in das Bild vom unnützen Rebholz, das höchstens zum Verbrennen gut ist 15 1ff. Unter dem Bilde des Hurens oder Ehebrechens versteht er alle die abgöttischen Kulte, mit denen sich Israel in der Vergangenheit befleckt hat und in der Gegenwart befleckt. Das ist die grosse, sich durch die ganze Geschichte Israels hindurchziehende Sünde, wie er in diesen beiden Kapiteln und dem geschichtlichen Rückblick c. 20 ausführt. Schon in Aegypten fiel es wieder ab 20 13ff. 23 12 19, und Jahve hat es damals nur, um seine Ehre nicht blosszustellen, nicht vernichtet. Im Lande aber hat Israel durch Höhenkult und Molochdienst, durch ägyptischen, assyrischen, chaldäischen Kult Jahve erzürnt. Ezechiel sprach über Israel das letzte Wort der Prophetie aus, indem er auf die gesamte Vergangenheit das Urteil überträgt, das er über die Periode des grossen Abfalles im 7. Jahrh. und über seine Zeit fällt.

3. Diese Auffassung Ezechiels von Israels Vergangenheit beruht auf einem religiösen Urteil und ist aus der Zeitlage verständlich. Die Energie aber, mit der es diese Gedanken vertritt, erklärt sich aus einer praktischen Abzweckung: er stellt die lebende Generation vor die Frage, ob sie auf dem Wege der früheren weitergehen und dann auf jede Zukunft verzichten 20 30ff. oder umkehren will. Er sucht sie zu überzeugen, dass Israel untergehen musste, damit sie an Jahves Gerechtigkeit und Macht und an die Möglichkeit einer besseren Zukunft glauben lernen. Aus dieser praktischen Abzweckung erklärt sich auch, dass im Buche 1) diese Darlegungen an die Verkündigung des Untergangs anknüpfen oder in sie ausmünden, vgl. c. 15 16 23 24,

2) dass sie aber ebenso 16 60ff. 20 34ff. in die Verheissung auslaufen können.

4. Ezechiels Auffassung der Vergangenheit Israels als einer Fehlentwicklung bedeutete eine völlige Loslösung von ihr und die Verwerfung ihrer Ideale. Ezechiel hat damit die Unfähigkeit des Judentums, die Geschichte Israels zu verstehen und sich als Produkt dieser Geschichte zu begreifen, herbeigeführt. Auch über das Urteil der Israels Geschichte im Lichte des Deuteronomiums betrachtenden Schriftsteller schreitet er weit hinaus, denn für diese ist Israels Geschichte bis auf Salomo nicht durchweg verdammlich, da die Zentralisation des Kultes erst vom salomonischen Tempelbau an gelten sollte, und auch nach Salomo hatte es einzelne fromme Könige gegeben. Wäre Ezechiels radikale Auffassung zur Herrschaft gekommen, so hätte das für die weitere Ueberlieferung des wirklichen Geschichtsverlaufes leicht verhängnisvoll werden können. Es ist nicht geschehen, weil schon vor ihm im vorexilischen Grundstock des Königsbuches die Anfänge einer weniger radikalen Auffassung der Geschichte feste Gestalt gewonnen hatten. Nur trümmerhaft ist freilich die alte Ueberlieferung erhalten. Aber es ist noch möglich, den wirklichen Gang der Entwicklung aus diesen Trümmern zu erkennen. Indem man später auch die in Richter und Samuelis enthaltene Ueberlieferung einer deuteronomistischen Umarbeitung unterworfen hat, für einzelnes Ersatzstücke geschaffen, anderes in einen neuen Rahmen gestellt hat, hat man versucht, sie unschädlich zu machen und mit dem neuen Glauben in Einklang zu bringen. Die Ueberlieferung ist vor der jüngeren Betrachtung nicht gewichen, sondern in sie aufgenommen worden. Dafür, dass man so verfuhr, sind innere Gründe mitbestimmend gewesen: 1) die alten Bücher waren eines der wenigen nationalen Güter, die man aus dem allgemeinen Schiffbruch gerettet hatte; 2) die alte Ueberlieferung hatte an der messianischen Hoffnung einen Schutz. Weil man in das Land der Väter zurückzukehren und ein von den Sünden der Vergangenheit freies nationales Staatswesen zu errichten hoffte, pflegte man die Erinnerung an die Vergangenheit; 3) die Geschichte der Vergangenheit liess sich als warnendes Beispiel für Gegenwart und Zukunft verwenden. Alle Arbeit der deuteronomistischen Schriftsteller zielt hierauf, und die alten Ueberlieferungen sind ihnen deshalb, nicht aber an sich von Wert. Sie sind nicht Historiker im strengen Sinne,

sondern, wie schon der häufig angeschlagene Predigtton zeigt, religiöse Schriftsteller. Die Geschichte Israels ist für sie eine prophetische Predigt über Jahves Gnade und Israels Undank, ein warnendes Exempel für Gegenwart und Zukunft. Es ist daher nur zur teilweisen, nicht zur völligen Vertauschung des historisch Wirklichen mit dem nach den jüngeren religiösen Anschauungen angemessen Erscheinenden gekommen. Ezechiels radikalere Art aber wird zum Siege der milderen Auffassung geholfen haben, die den religiösen Bedürfnissen gleichfalls genügte, weil sie Israels Vergangenheit gleichfalls verurteilte und als Israels Sünde den falschen Kult betrachtete. Wir haben diese deuteronomistischen Bearbeiter der Geschichte in denselben Kreisen des Volkes zu suchen, in denen zwischen 621 und 444 das Gesetzbuch Josias zum Deuteronomium erweitert wurde. Daher sollen ihre religiösen und ethischen Ideen § 138, 1 besprochen werden.

Unhistorisch verfahren die deuteronomistischen Schriftsteller, wenn sie die staatliche Einheit Israels in die Zeit zwischen Einwanderung und Königtum zurücktragen und aus den alten Helden, die Jahves Kriege führten, Richter machen, die das geeinte Israel in den Perioden seiner Bekehrung leiten. Ebenso wenn die Priester Eli und Samuel als Richter vorgestellt werden. Im übrigen liegt in dieser deuteronomistischen Betrachtung, nach der Israels Geschichte in einem Rhythmus von Abfall und Bekehrung verläuft und mit dem Untergang endet, weil Manasses Sünde zu gross war, um vergeben werden zu können II K 21 11 23 26 24 3, Dichtung und Wahrheit nebeneinander. Israels Kult knüpft in der Tat an Heidnisches an, die Einwanderung hat zur Verschmelzung mit kanaanitischem Kult, die assyrisch-babylonische Epoche zu einer Auseinandersetzung mit assyrisch-babylonischen Kulten geführt, und die Epoche Manasses bedeutet einen grossen Abfall. Die geschichtliche Notwendigkeit dieser Prozesse und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Religion wird aber übersehen: die Betrachtung ist religiös nicht historisch.

## § 126. Ezechiels individualistischer Vergeltungsglaube.

1. Der individualistische Vergeltungsglaube des Judentums ist eine der Wirkungen der prophetischen Predigt. Er postuliert, dass die irdischen Schicksale des Individuums Jahves Lohn oder Strafe für seine Lebensführung vorstellen und dass zwischen beiden eine genaue Kongruenz und das Verhältnis von Wirkung und Ursache besteht. Er geht auf Ezechiel zurück, der ihn 14 13—23 18 33 (auf 33 7—9 geht 3 13$^{b}$—21 zurück, vgl. KRAETZSCHMAR z. St.) zuerst formuliert hat. „Die Seele, die sündigt, die

soll sterben. Ein Sohn soll die Schuld des Vaters nicht mittragen. Die Gerechtigkeit des Gerechten soll auf ihm sein, und die Gottlosigkeit des Gottlosen soll auf ihm sein" 18 20. „Der Gottlose, der sich bekehrt und in Jahves Satzungen lebt, soll leben, und seiner früheren Sünden soll nicht gedacht werden" v. 21. „Der Gerechte, der sich von seiner Gerechtigkeit abkehrt, soll sterben, und seiner Gerechtigkeit soll nicht gedacht werden", v. 24 26, vgl. 33 12—14.

Wie neu das Problem ist, sieht man an Ezechiels kasuistischer, breiter und sich wiederholender Erörterung.

2. Ezechiels Ausführungen sind die Antwort auf die von der konkreten geschichtlichen Situation, vgl. § 124, 2, gestellte Frage, wie sich das nationale Unglück mit der Gerechtigkeit und Treue Jahves verträgt, wie es möglich war, dass bei Jerusalems Untergang Gerechte umgekommen und Sünder verschont worden sind, 18 2 25 29 33 17 20, und ob trotz des Zusammenbruchs der Nation die Individuen noch eine Hoffnung haben. Sie wenden sich gegen den Pessimismus einer Generation, die unter ihrer Schuld zu verwesen glaubte 33 10 37 11, durch das Gefühl, von Jahves Antlitz verstossen zu sein II K 13 23 17 18 23 24 3 20, in ihrer sittlichen Energie gelähmt war und durch die Zersprengung des Volkskörpers eine Erschütterung der nationalen Sitte erlitten hatte Jer 29 21 ff. Ez 22 33 23 ff., und den Gedanken, für die Sünden der Vorfahren bestraft zu werden, womit Jer 15 4 II K 23 26 die Katastrophe erklären, ablehnt, weil sie bereits zu lange unter dem Einfluss der prophetischen Predigt von Gottes Gerechtigkeit gestanden hat. Sie sind daher zugleich die Ezechiel eigentümliche Gestalt der prophetischen Busspredigt 33 10 f. Sie entsteht durch die Uebertragung der prophetischen Predigt von der göttlichen Vergeltung des Tuns Israels und der Deutung der Geschicke Israels aus einer solchen auf den einzelnen Israeliten. Hierdurch verfolgt Ezechiel Gedanken Jeremias (§ 119, 7). Zur Voraussetzung aber hat Ezechiels Vorstellung den Glauben, dass Jahve Israel das Gesetz — er denkt an das Deuteronomium, vgl. 20 11 und § 123, 4 — gegeben hat, damit es Leben gewinne 20 11 13 21. Indem dieses das religiöse und sittliche Verhalten der Israeliten regelt, bietet es die Möglichkeit, im Gericht zu bestehen und Glück zu geniessen. Orientiert ist diese Vorstellung nicht nur an der Gerechtigkeit Jahves, die sie durch die Betonung, dass alles menschliche Tun vergolten wird,

vor Zweifeln sichert, sondern auch an seiner Liebe, die nicht am Tode des Sünders Gefallen hat, sondern daran, dass er sich bekehrt und Leben gewinnt 18 23 33 11. Das Mittel, dessen sich Jahve hierzu bedient, ist der Bussruf der Propheten 33 1—9 (3 16 ff.). Sie hat weiter ein Gericht Jahves zur Voraussetzung, in dem ein jeder gemäss seinem Wandel gerichtet wird 33 20, ist also eschatologisch orientiert. Sie hat weiter eine religiöse und praktische Abzweckung. Sie beseitigt die durch das Exil erfolgte Erschütterung der religiösen Zuversicht und der religiösen und sittlichen Lebensführung, kräftigt die Individuen, indem sie in ihnen das Gefühl der persönlichen Verantwortlichkeit für ihre Schicksale weckt, und weist der Frömmigkeit ein erreichbares Ziel. Die alte Vorstellung von der Erbschuld, der Ezechiel zu entgehen sucht, hat sich freilich im Judentum neben Ezechiels Gedanken behauptet, ja sich im Gesetze niedergeschlagen Ex 20 5 34 7 Nu 14 18 Dt 5 9.

Die Schwächen dieser neuen Gedanken Ezechiels liegen im folgenden. 1) Es wird vorausgesetzt, der Mensch sei in jedem Momente seines Handelns willensfrei, fähig, sich für Gut oder Bös zu entscheiden. Hierin liegt gegenüber Jeremias Erkenntnis der Folgen der Sünde für den sittlichen Habitus (§ 119, 6) ein Rückschritt. Das steht übrigens auch im Widerspruch zu Ezechiels eigener Ueberzeugung von der Allmacht Gottes und zu der aus der Erfahrung von Israels Unbussfähigkeit geschöpften Hoffnung, dass Jahve das Heil aus Gnade schenkt, dass Israel eines neuen Geistes und eines neuen Herzens bedarf, um Jahves Gebote zu halten, vgl. 18 31 f. Dass sich trotzdem Ezechiel die Menschen als frei vorstellt, liegt in der Linie des Deuteronomiums und ist Voraussetzung seines Bussrufs. Es ist das der mit jeder religiösen Betrachtung des menschlichen Tuns gegebene Widerspruch, dass man sich für verantwortlich und doch von Gott abhängig fühlt. 2) Sie ist eine atomistische Betrachtung des menschlichen Tuns. Die menschliche Gerechtigkeit ist eine Summe einzelner Handlungen, nicht ein aus einer tragenden Gesinnung herausgewachsenes Lebenswerk. Nicht ein solches wird von Jahve gewertet, sondern die zufällige Beschaffenheit des Menschen im Momente des Gerichts. 3) Kultische und rituelle Gewohnheiten werden mit religiösen und ethischen Pflichten gleichgestellt. Dass Gott ein Gesetz gegeben, und dass er Israel seine Sabbate gegeben, erscheint fast als von gleicher Bedeutung 20 11 f. צַדִּיק ist, wer gerecht, redlich, barmherzig handelt, die Zins- und Pfandverbote achtet, nicht עַל־הַדָּם isst, Götzen nicht anbetet, die Ehe nicht bricht, der Menstruierenden nicht naht. רָשָׁע, wer das Gegenteil tut 18 5 ff. Ebenso 22 4—12 25—29. Ezechiel bahnt auch hierin die im Judentum eingetretene Ueberwucherung des Religiösen und Ethischen durch das Rituelle an. Sein ethisches Ideal, der Gehorsam gegen Jahves Gebote, ist, wie ein Vergleich von c. 20 mit c. 18 33 zeigt, eigentlich ein religiöses. Vgl. BERTHOLET zu 3 16 ff.

## § 127. Ezechiels Vorstellungen von Jahve und seiner Weltregierung und von den Engeln.

1. Nach § 123, 4 finden sich bei Ezechiel sehr verschiedene, zum Teil einander widersprechende Vorstellungen nebeneinander, die man in ein System zu bringen nicht versuchen darf. Prophetische und volkstümliche Gedanken sind in seinem Denken nebeneinander, und damit mischen sich mythologische Gedanken babylonischer Herkunft. Und zwar schöpft der Prophet aus dem, was hiervon in den Vorstellungen seiner Zeitgenossen lebt, nicht aus der Darstellung des J. Im ganzen macht sein Denken über Jahve einen altertümlicheren Eindruck als das des Jeremia, denn die altisraelitischen Züge treten in ihm stärker hervor. Die von Jesaia angebahnte, von Jeremia vollzogene Vertiefung des religiösen Glaubens, dass Jahve alleiniger Helfer ist, woraus geschlossen werden muss, dass er allein wahrer Gott ist, wird nicht ausgesprochen. Doch findet sich dafür bei Ezechiel in der Vorstellung von der Macht Jahves eine andere zum Monotheismus führende Linie (s. u. 3. 4). Die Ereignisse von 597 bewirken bei Ezechiel eine andere Mischung des alten Jahveglaubens mit den prophetischen Gedanken.

2. Prophetisch an Ezechiels Vorstellungen von Jahve ist: 1) dass er gerecht ist. Das ergibt sich a) aus Ezechiels Auffassung von der Vergangenheit Israels; b) aus seiner Weissagung des Untergangs Jerusalems; c) aus seinem Vergeltungsglauben und seinen Skrupeln über den Widerspruch zwischen den Schicksalen einzelner Jerusalemer und ihren Taten (§ 126). Aber das hindert nach § 123, 4 nicht, dass daneben Ausführungen stehen, nach denen Jahve selbstherrlich auch nach andern Gesichtspunkten handelt. 2) Die Vorstellungen von Jahves Liebe, Erbarmen und Güte. Einen klassischen Ausdruck haben diese in dem Satze gefunden, dass Jahve keinen Gefallen am Tode des Sünders hat, sondern daran, dass er sich bekehre und lebe 18 23 33 11. In der Vorstellung von Jahve, der Israel befreit, ihm Gesetze und Sabbate gibt, damit es Leben gewinnt, laufen die religiösen Gedanken der Vätersage und der Propheten zusammen. Jahves Liebe zeigt sich auch in der Verschonung des abtrünnigen Israels, die freilich auch aus der Rücksicht Jahves auf seine Macht und Ehre abgeleitet wird (s. u. 3. 4). Wie sehr die Gedanken an Jahves Gerechtigkeit und Liebe hierdurch durchkreuzt

werden, zeigt 21 9: Jahves Racheschwert vertilgt in Jerusalem צדיק וְרָשָׁע.

3. Sehr stark berühren sich Ezechiels Gedanken mit der volkstümlichen Gottesvorstellung 1) in der physischen und anthropomorphischen Auffassung von Jahve. Er hat menschliche Gestalt, Gedanken und Leidenschaften. Er erscheint in feuerumflossener Menschengestalt in der Gewitterwolke, die seine „Herrlichkeit“ כָּבוֹד (§ 40) verbirgt. Unter כָּבוֹד versteht er bald Jahve allein 1 28 9 3 10 4 18f. 11 22, bald Jahve mit den Keruben zusammen 3 12 8 4 43 2. Jahve nimmt beständig Rücksicht auf seine Ehre und ist namentlich im Zorn menschenähnlich 5 13 7 8 21 36 22 20f. 31; 2) durch die Vorstellung von Jahves Selbstherrlichkeit, Macht und Heiligkeit. Der Gedanke an Jahves Macht und sein Bedürfnis, seine Macht, Ehre und Heiligkeit zu erweisen, steht durchaus im Vordergrund. Diesem Erweise diente alles, was er für und gegen Israel getan hat, gleichem Zwecke dient alles Zukünftige. Es stellt Jahves grossen Namen sicher 36 23, dient dazu, dass man erkennt כי אני יהוה (50 mal wiederholt). Jahve, der Totengebeine belebt c. 37 und die Wüste zum Garten macht c. 47, ist allmächtig. Wie sehr der Machtbegriff vorherrscht, sieht man auch aus der Stärke, mit der sich der Prophet im Verkehr mit Jahve als hinfälligen Menschen empfindet. Daher die ständige Anrede: בֶּן־אָדָם 2 1 3 2 4 u. o. Vor allem ist altertümlich, dass Jahves Heiligkeit sich in dem Zorne zeigt, mit dem er auf jede Verletzung seiner Prärogativen antwortet. Das messianische Reich kann nur Bestand haben, wenn jede Verletzung der Heiligkeit Jahves vermieden wird. Wie das zu ermöglichen sei, ist für Ezechiel die vornehmste Sorge (§ 129); 3) durch die Vorstellung, dass Jahve Landesgott ist, aufs engste mit Palästina und mit dem Tempel auf Zion zusammengehört, der jetzt und künftig wieder die Stätte seines Thrones und der Sohlen seiner Füsse ist, an dem er inmitten der Kinder Israel wohnt 43 7. Das spielt bei den älteren Propheten keine Rolle, während es bei Ezechiel ein zentraler Gedanke ist, die Vorstellung vom Erscheinen Jahves stark beeinflusst und die Zukunftshoffnung trägt (§ 128). Die Kerube tragen den auf einem Fundament stehenden Thron Jahves 1 22ff., zwischen ihnen ist Feuer v. 13, deutlich das Feuer des Altares des Tempels. Die Idee des Tempels hat sich mit Jahve, der das Land verlassen hat 8 12 9 9, hinwegbegeben.

4. Die Linie, die bei Ezechiel, freilich völlig unausgeglichen

mit den Vorstelllungen vom Landesgott auf Zion, zum Monotheismus führt, ist der Glaube, dass Jahve seine Macht, Ehre und Heiligkeit überall und zu jeder Zeit, sobald er nur will, zur Anerkennung bringt, und dass er daher die Geschichte der Völker lenkt. Nicht bloss über die palästinischen Nachbarvölker, sondern auch über die Aegypter verhängt er Gerichte, damit sie seine Macht erkennen 28 22 30 19. Andere Götter spielen nur als Veranlassung zur Abgötterei Israels eine Rolle und werden גִּלּוּלִים, שִׁקּוּצִים, dagegen אֱלִילִים nur 30 13 genannt. Jahve ist durch das Wachsen der Machtvorstellung soweit hinaufgehoben, sein Wirken so souverän, die Welt in allen Verhältnissen beherrschend gedacht, dass ein Wirkungsbereich für andere Götter nicht mehr bleibt. Damit hängt eine gehobene Vorstellung von Jerusalem, das inmitten der Erde liegt 5 5, und von Palästina, dem Nabel der Erde 38 12, zusammen.

Dass Ezechiel die Existenz anderer Götter nicht leugnet, sieht man aus der Rezeption des Mythus vom Götterberg 28 14 16 (s. u. 5), namentlich wenn mit Kraetzschmar בְּנֵי אֵל für אַבְנֵי אֵשׁ zu lesen sein sollte.

5. In Ezechiels Visionen tritt uns eine starke Verschmelzung altisraelitischer und babylonischer Vorstellungen entgegen. Die Vorstellung von der Tempelquelle und der vom Tempel ausgehenden Segnungen 47 1—12 ist von den babylonischen Gedanken des Lebenswassers beeinflusst, Schrader, KAT[3] S. 523 ff. Die alte Vorstellung von dem Kerub, d. h. der Jahves כבוד tragenden und bergenden Wetterwolke (§ 40), ist sehr phantastisch ausgestaltet 1 8—10. Die Wolke birgt vier Kerube, wie § 127, 3 beschrieben. Es sind Wesen (חַיּוֹת) mit Gesichtern vom Menschen, Löwen, Stier, Adler, mit vier Flügeln und Händen darunter und Stierfüssen. Zwischen ihnen sind mit Augen besetzte Räder. Hier ist der Einfluss babylonischer Mischgestalten deutlich, auch der Symbolismus der mit Augen versehenen, d. h. alles schauenden Räder ist unisraelitisch. Babylonisch beeinflusst ist es ferner, dass Ezechiel diese Kerube ähnlich wie Gn 3 24 und damit notwendig auch Jahve auf den Götterberg הַר אֱלֹהִים 28 14 16 versetzt. Es ist der בְּיַרְכְּתֵי צָפוֹן liegende הַר מוֹעֵד, dessen Gipfel in die Wolken reicht, und um den die כּוֹכְבֵי אֵל kreisen Jes 14 13. Daraus erklärt sich, dass die Ezechiel erscheinende Wetterwolke von Norden herkommt 1 4. Damit ist eine positive Auskunft über den Verbleib Jahves nach Zerstörung Jerusalems gewonnen, vgl. § 124, 1. So erklärt sich auch, dass sich beim Erscheinen

Jahves der Himmel öffnet 1 1. Durch diesen Synkretismus ist Jahve in den Himmel hineingewachsen. Mit der Vorstellung vom Götterberg hat Ezechiel die vom גַּן אֱלֹהִים oder עֵדֶן 28 13 31 8f., dem גַּן עֵדֶן 36 35, den עֲצֵי־עֵדֶן 31 9 16 18 verschmolzen, vgl. § 116. Geblieben ist für Ezechiel die Unterscheidung der mythologischen Figuren, die nur als Begleiterscheinung Jahves auftreten, und der Engel, die statt Jahves wirken. Aber diese, und hierin zeigt sich der Fortschritt der Vorstellung, erscheinen gleichzeitig mit Jahve als seine Diener und schieben sich zwischen Jahve und die Welt, während Jes 6 zu solchem Zwecke einen Seraphim loslöst. Hierdurch bildet Ezechiel die Brücke zum jüdischen Engelglauben (§ 139, 6), in dem elohimische Wesen verschiedener Art in ihren Wirkungssphären Jahve subordiniert werden. Zwar redet Jahve noch direkt mit Ezechiel, was dieser zu erzählen nicht müde wird, er fasst ihn an der Locke 8 3, führt ihn 8 7 14 16, bringt ihn nach Jerusalem 40 2, aber häufig schiebt sich dazwischen ein Mittelwesen, eine רוּחַ als belebendes 2 2 oder bewegendes Element 3 14 8 3 11 1, oder ein Engel, der weissagende Handlungen vollführt. Ein Engel führt Ezechiel im neuen Tempel und misst ihm dessen Masse vor 40 3ff. In der Vision von der Zerstörung Jerusalems 9 10 hauen sechs Engel die Jerusalemer nieder, während ein siebenter, in weisses Linnen gekleidet, mit einem Schreibzeug an der Hüfte, die zum Leben Bestimmten mit einem Schutzzeichen versieht, dann vom Altar des Thronwagens Kohlen holt, um Jerusalem anzuzünden. Hier begegnen uns zum ersten Male die sieben Erzengel des späteren Glaubens (Tob 12 15 Ap Joh 4 5 8 2). Sie sind nicht eine Umbildung der sieben bösen Dämonen des babylonischen Glaubens (Kraetzschmar), sondern die sieben Planetengötter (Gunkel, Archiv f. Religionswiss. I 294ff.), die Jahve subordiniert worden sind, ein weiterer Beleg der in Ezechiels Vorstellungen liegenden Tendenz zum Monotheismus. Der Schreiberengel ist wahrscheinlich Nabu. Wir würden gern wissen, aus welcher Zeit die erste Aufnahme fremder Elohim in die Zahl der Engel datiert, und wann das zur Zeit der Reform Josias (§ 120, 4) und noch später der Jahvereligion so gefährliche צְבָא הַשָּׁמַיִם auf solchem Wege unschädlich gemacht worden ist. Man sieht aber, dass die gesteigerte Auffassung von der Macht Jahves auch den von ihm verdrängten Elohim zu gute kommt: als Engel beharren sie in der elohimischen Sphäre, während die alten Kultobjekte (Erzväter) zu Menschen depotenziert werden mussten.

Aus dem Essen der mit Klagen beschriebenen Buchrolle darf man nicht eine besondere Vorstellung Ezechiels von der Inspiration herleiten. Diese erfolgt auch für ihn in der Vision, in der etwas geschaut oder ein Wort empfangen wird. Die gänzliche Aufnahme der göttlichen Offenbarung wird wie Jer 15 16 ein Essen genannt, was sich aus den antiken Vorstellungen von den Wirkungen des Essens erklärt, vgl. Gn 3. Das führt dazu, dass an die Stelle des Wortes ein körperlicher Stoff tritt, an den das Wort gebunden worden ist. Ebenso verzehrt man ein mit Zaubersprüchen versehenes Amulett als Medizin. Eine Wirkung der Einführung des Deuteronomiums liegt hier nicht vor.

## § 128. Ezechiels messianische Hoffnung, ihr Umfang und Charakter.

1. Die messianische Hoffnung Ezechiels wird getragen von seinem Glauben an Jahves Allmacht. In ihrer speziellen Gestalt aber ist sie das Resultat einer dogmatischen Reflexion über Jahves Bedürfnis, diese vor allem Fleisch zur Anerkenntnis zu bringen. Psychologisch vermittelt wird sie ausserdem durch die Unfähigkeit Ezechiels, sich Jahve und Israel, Jahve und Zion dauernd getrennt vorzustellen.

2. In den vor 586 gehaltenen Weissagungen wächst sie jetzt, wo sie sich findet, aus der Verkündigung des Untergangs Israels als tröstender Anhang hervor, so 16 60 ff. 17 22 ff. 20 40 ff., so dass es scheint, als sei er sich gerade im Momente dieses ähnlich wie Jeremia (§§ 119, 7; 122, 2) der unzerstörbaren Hoffnungen Israels am stärksten bewusst gewesen. Da wir nun nicht wissen, ob nicht nach 586 an der schriftlichen Gestalt dieser Weissagungen geändert worden ist, und da die nach 586 gehörende Weissagung von der Heimführung der Gola 14 21 ff. durch einen redaktionellen Eingriff in den Mund des aus Jerusalem abziehenden Jahve gelegt worden ist (vgl. Kraetzschmar z. St.), so bleibt unsicher, inwieweit die messianische Verheissung in der prophetischen Predigt Ezechiels vor 586 eine Rolle gespielt hat. In ausführlichen Erörterungen begegnet sie uns erst 33—39, und der letzte Teil des Buches 40—48 ist ihr ganz gewidmet. Wahrscheinlich hat Ezechiel nach 586 ebensosehr den Nachdruck auf Israels Hoffnungen, wie vor 586 auf das Gericht über Israel gelegt. Die Verkündigung jener verhindert, wie die Predigt von der individuellen Vergeltung des menschlichen Tuns, dass Israel an sich verzweifelt und sich selbst aufgibt.

3. Die Drohorakel gegen fremde Völker 25—32 sind die Unterlage der beiden letzten, von Israels Wiederherstellung

handelnden Abschnitte 33—39 und 40—48. Ihre Erfüllung ist Vorbedingung des Eintritts der messianischen Zeit. So erklärt sich, dass das Gericht über Aegypten als der Tag Jahves über die Heiden geschildert wird 30 1 ff. Sonst findet sich die messianische Weissagung nur als Anhang des Orakels gegen Sidon 28 25 f.

4. In 33—39 werden die Hoffnungen Israels in systematisch und zeitlich geordneter Reihenfolge dargelegt. Der Abschnitt beginnt mit der Wiederholung der Ausführungen Ezechiels über die individuelle Vergeltung, was im weiteren Verlaufe keine Folgen hat, und knüpft an die Nachricht vom Falle Jerusalems an. Nicht aus den demoralisierten Resten des Volkes im heiligen Lande, die ja nach 11 14—21 auch noch ins Exil müssen, sondern aus den Exilierten wird das neue Israel erstehen 33 23 ff. Jahve führt diese heim und setzt über sie die Dynastie Davids c. 34 (über 17 22 ff. s. u. 2). Edom, das sich als Erben Israels ansieht, wird vernichtet c. 35, und Israels Bergland wird Israel zurückgegeben c. 36. Die Wiederherstellung des gestorbenen Volkes weissagt die Vision von der Wiederbelebung der Totengebeine 37 1—14, die Wiedervereinigung Judas und Ephraims 37 15—27. Die Heidenvölker unter Gog suchen vergeblich das messianische Reich zu stürzen. Ihr Angriff wird durch Jahve abgeschlagen 38 39. Erst hierauf folgt in 40—48 die eigentlich zwischen 37 und 38 gehörende Schilderung der Ordnungen des messianischen Reiches, vgl. § 123, 4 A.

5. Die messianischen Weissagungen in c. 33—39 stimmen völlig zu denen in 1—32, nicht aber zu den Ausführungen von 40—48. Wir finden im Buche Ezechiel zwei verschiedene Gestalten der messianischen Hoffnung. In 1—39 erwartet Ezechiel im Anschluss an die ältere Prophetie, insbesondere an Jeremia, dass im heiligen Lande ein mächtiges Reich Israel mit politischen Aufgaben unter den auf Zion thronenden Davididen wieder aufgerichtet werden soll, vgl. insbesondere 17 22—24. Nach 37 24 sollen sie sogar König sein, über 34 23 vgl. u. Dagegen weissagen 40—48, dass das neue Israel eine auf politische Aufgaben verzichtende religiöse Gemeinde vorstellen wird, die unter der kultischen Leitung ihrer Priester, frei von Berührungen mit fremden Völkern, in gottgegebenen Ordnungen in dem wunderbar umgestalteten Lande lebt. Die Davididen räumen den Tempelberg, der nur dem Kulte dient, sie sind lediglich poli-



tische Vorsteher (נָשִׂיא) der Gemeinde (ist auch nach 34 28 zurückgetragen worden). Das ist ein Bruch mit der Vergangenheit. Ueber ihre Beziehungen zum Kult vgl. § 129, 3.

6. Die Wiederherstellung Israels ist in 1—39 durchaus eine Tat Jahves, der das nach Menschenmeinung unmögliche Werk vollbringt, die erstorbene Nation neu zu beleben 37 1 ff. und als guter Hirt seine Schafe zurückführt und weidet 34 14 ff. Es ist für ihn aber eine innere Notwendigkeit. Er tut's, nicht um Israels, sondern um seiner selbst willen, damit Israel erkennt, 16 62 20 42 24 24 und damit die Heiden erkennen, „dass ich Jahve bin" 36 23 36 37 28, um sich „vor den Augen der Heiden" an Israel heilig zu erweisen 20 41 oder seinen entweihten Namen zu heiligen 36 22. Auf Israels Bekehrung reflektiert Ezechiel nicht. Jahve gedenkt seines früheren Verhältnisses 16 60, ermöglicht die Wiederherstellung, indem er Israel von seiner Unreinheit befreit 36 25. Er hat in allem die Initiative. Er sammelt Israel aus allen Heiden und vereint es als zahlreiches Volk unter der Dynastie seines Knechtes David im heiligen Lande 11 17 17 22—24 20 40 ff. 21 32 34 12 ff. 23 f. 36 10 ff. 37 21 ff. Die Vorstellung der älteren Prophetie, dass dem ein Gericht über Israel vorausgeht, taucht bei Ezechiel nur 20 34 ff. in der eigentümlichen Vorstellung auf, dass der Rückkehr ein Gericht über Israel in der syrisch-arabischen Wüste vorausgeht, bei dem Israel wie eine unter dem Stabe des Hirten hindurchgehende Herde gesichtet wird. Nach 11 18 hat Israel wenigstens so viel eigene sittliche Energie, dass es die alte Abgötterei im Lande beseitigt. Das alte von der Religion geforderte Verhältnis: Israel Jahves Volk, Jahve Israels Gott wird wieder hergestellt 11 20 36 28, vgl. Jer 24 7. Jahve wird Israel (vgl. § 125, 1) wieder in die Fessel des Bundes bringen 20 37. Die nächste Wirkung der Gnade ist die Scham über die Sünde und die Erkenntnis ihrer Tiefe 16 61—63. Israel empfindet Ekel vor sich selber 20 43 36 31 f. Dann wird Israel auf dem Berge Zion Jahve wieder mit wohlgefälligen Opfern dienen 20 40. Die Kraft aber, an Jahve und seinen Geboten festzuhalten, empfängt Israel von Jahve. Er gibt Israel, und hier zeigt sich die Abhängigkeit von Jer 24 7 32 39, ein anderes Herz, ein fleischernes statt des steinernen, einen neuen Geist 11 19 f. 36 26, oder giesst seinen Geist über Israel aus 39 29. Es ist die älteste Stelle, die den Gottesgeist als Triebkraft zu rechtem religiösen und ethischen Verhalten

betrachtet. So kann der neue Bund ein ewiger sein 16 60. Israel wird für immer in dem üppig fruchtbar gewordenen Lande sicher wohnen 34 14 f. 36 29 f. Jahve schliesst mit den Israel umgebenden feindlichen Völkern einen Bund und beseitigt die wilden Tiere aus dem Lande 34 25. Das setzt eine Umgestaltung des Landes voraus: das wüste Land wird fruchtbar 36 34, Sodom Tochterstadt Jerusalems 16 61.

Diese Gestalt der messianischen Hoffnung scheint unter den Frommen des Exils auch sonst vertreten gewesen zu sein. Die stark an Ezechiel erinnernde, vielleicht aber nicht einheitliche Weissagung Jer 23 1—8 leitet man am besten aus dem Exile ab. Jahve führt Israel heim v. 3, erweckt ihm gute Hirten v. 4, dem David einen rechtbeschaffenen Spross צֶמַח צַדִּיק v. 5 (in der sehr jungen Stelle 33 15 wiederholt), der als König über Juda und Israel herrscht und יְהוָה צִדְקֵנוּ (LXX Ιωσεδεκ) heisst v. 6.

7. Völlig neu ist, dass Gog in Erfüllung alter Weissagungen (Jeremia, Zephanja) mit den vereinten Barbaren des Nordens und Südens das messianische Reich zu zerstören sucht. Wie eine Wolke bedecken seine Scharen das Land. Da lodert Jahves Grimm in seiner Nase, ein grosses Erdbeben entsteht. Gog fällt mit seinem Heere auf Israels Bergen. Dann erkennen die Heiden, dass Israel wegen seiner Verschuldung ins Exil musste. So tritt bei Ezechiel neben die Vorstellung von einem dem messianischen Reiche vorausgehenden Gerichte über Israels Feinde ein zweites in die Zeit des Reiches fallendes Gericht. Zu dieser Erwartung ist er deutlich durch die Reflexion darüber geführt worden, was alles noch geschehen muss, um überall Jahves Macht und Heiligkeit zur Anerkennung zu bringen. Es ist ein noch grösserer, beweiskräftigerer Triumph der Allmacht Jahves, als Israels Wiederherstellung, noch besser geeignet, Missdeutungen des Jahres 586 abzuschneiden.

In den Schilderungen der jüngeren prophetischen Schriftsteller von der Fruchtbarkeit und Sicherheit der messianischen Zeit erkennt man deutlich den Einfluss der Gedanken Ezechiels. Er ist auch in den Ueberarbeitungen älterer Stücke sehr spürbar, z. B. Hos 2 16 f. 20 f. 3 5, nach Ez 34 (vgl. § 111, 1 A. 2). Durch Ezechiel wird der „Tag Jahves“ wieder zu einem Gerichtstag über Israels Feinde. Ezechiels erstes und zweites Gericht fliessen dabei zusammen. Die Erwartung eines dem messianischen Reiche vorausgehenden Angriffes der Heiden auf Jerusalem wird bei den Späteren ein stehender Zug. Die jüdische und danach die christliche Vorstellung des Weltgerichts geht letztlich auf Ezechiel zurück. Er hat ferner den Ausdruck בְּאַחֲרִית הַיָּמִים für die messianische Endzeit geprägt 38 16, mit dem er v. 8 gleichbedeutend auch בְּאַחֲרִית הַשָּׁנִים gebraucht, vgl. Staerk, ZAT 11, 252 f.

Ebenso hat er der Phrase שׁוּב שְׁבוּת ihre Beziehung auf den messianischen Sprachgebrauch verliehen, vgl. PREUSCHEN, ZAT 15, 72.

## § 129. Ezechiels Plan für die Ordnung des Kultes und die Verfassung des Volkes im messianischen Reich.

B. STADE, GVI 2, 45—60; A. BERTHOLET, Der Verfassungsentwurf Hesekiels, Freiburg 1896.

1. Der Schlussabschnitt des Buches c. 40—48 gibt sich als Inhalt einer Vision, in der Ezechiel ins heilige Land vor den eben fertig gewordenen Tempel versetzt wird. Das Volk ist also bereits zurückgeführt. Jahve zieht in der Vision in den Tempel ein, nachdem dieser dem Propheten gezeigt worden ist 43 1 ff. Dass Jahve und Israel wieder im heiligen Lande beisammen sind, ist Vorbedingung der messianischen Zeit und ihrer Güter. Dass Jahve bleibt, verbürgt dem neuen Jerusalem, das יְהוָה שָׁמָּה heisst, d. h. dessen Wesen darin besteht 48 35, seinen ewigen Bestand 43 7. In dieser Vision tritt dem Propheten das Resultat seines Nachdenkens über die Massnahmen objektiv entgegen, durch die ein nochmaliger Zorn Jahves über Israel, eine nochmalige Preisgabe des Landes verhindert wird. Es geschieht, indem durch Trennung des Profanen vom Heiligen die Gelegenheiten zur Störung der Heiligkeit Jahves abgeschnitten und Mittel geboten werden, eine etwa doch vorgefallene sofort wieder gut zu machen. Die Anforderungen, die sich hieraus ergeben, offenbart Jahve dem Propheten. Sie werden als Gesetz dem Volke auferlegt. Wir sind auf dem vom Deuteronomium und der Reform Josias gebahnten Wege. Das Gesetz aber gewinnt an Umfang: das Kultische wächst und Rituelles wird aufgenommen. Die Ausübung des von Jahve offenbarten Kultes wird zur Lebensaufgabe Israels. Die Entwicklung führt vom Deuteronomium zu P. Es ist das aber dieselbe Entwicklung, an der Israel schliesslich als Volk zu Grund gegangen ist. Nur, wenn Israel auf einer Insel mitten im Meere oder in einer Oase der Wüste gewohnt hätte, wäre dieser Plan ohne Konflikte mit andern Völkern durchführbar gewesen: das völlige Absehen von allen andern Aufgaben eines Volkes begreift sich aus der Lage der Gola, die eine in einen fremden Volkskörper eingesprengte Gemeinde ist. Zur Voraussetzung aber hat Ezechiels Plan in allem einzelnen eine die Natur des Landes völlig verändernde Umgestaltung.

Aus der grundlegenden Bedeutung, die für Ezechiels Denken die Rückkehr Jahves in den Tempel hat, erklärt sich, dass die Beschreibung des Tempels voransteht 40—43, es folgt in 44—46 die neue Ordnung des Kultuspersonals und der Beziehungen der einzelnen Stände zum Tempel, während die Schilderung der Umgestaltung von Land und Stadt, die das vorher Ausgeführte erst ermöglicht, mit 47 48 den Schluss bildet. Mit den letzten Worten des Buches יְהוָה שָׁמָּה 48 35 kommt der Prophet zum tragenden Grundgedanken des ganzen Abschnittes zurück.

2. Die Gedanken über die Umgestaltung des Landes und die Neuordnung der Besitzverhältnisse entspringen aus der Reflexion, a) dass der Tempel, der religiöse Mittelpunkt des Volkes, auch äusserlich als solcher kenntlich sein soll. Er ist der feste Punkt, um den sich in Ezechiels Denken alles dreht; b) dass alles, was die Heilighaltung des Kultes stört und Ezechiels Anordnungen stören würde, beseitigt sein soll und desgleichen c) die früheren Veranlassungen zu nationalem Unglück und zu Störung von Recht und Ordnung. Deshalb werden neue Existenzbedingungen für das Volk der messianischen Zeit geschaffen. Durch seine Gedanken über Land und Volk der messianischen Zeit hat Ezechiel die Vorstellungen vom neuen Jerusalem und vom messianischen Reiche als einem im heiligen Lande errichteten Reiche äusserer Heiligkeit geschaffen, die das vorchristliche Judentum dem Christentum als verhängnisvolles Erbe hinterlassen hat.

Vom Lande Jahves erhält Israel nur das Westjordanland und zwar von der Hamathenergrenze bis Kadesch zurück: die Besitzverhältnisse werden gleichartiger und übersichtlicher, die Doppelheit ostjordanischen und westjordanischen Volkscharakters wird beseitigt. In neuer Gruppierung werden die Stämme angesiedelt, fünf südlich, sieben nördlich von Jerusalem. Die Störenfriede der vorexilischen Zeit werden auseinander gebracht. Die גֵּרִים werden in Israel aufgenommen 47 22 f., stören daher seine Heiligkeit nicht. Das Bergland Kanaan verwandelt sich in eine grosse Ebene, nur der Tempelberg bleibt überall sichtbar stehen 40 1 ff. 43 12. Die Tempelquelle fliesst als mächtiges, Einöden in Fruchtland verwandelndes Lebenswasser ins Tote Meer, macht dies gesund, ohne doch die Salzlachen an seinem Ufer zu verderben. Das um den Tempel liegende Land erhalten die Priester, nördlich von ihnen haben die Leviten ihr Land. Die Stadt mit ihrer Flur wird nach Süden abgerückt. Sie fällt noch in den heiligen Bezirk. Das Land westlich und östlich von diesem ist Gut des „Vorstehers“ (s. u. 3), der mit seinen Beamten daher das Volk nicht mehr auszubeuten braucht. Es bildet mit dem heiligen Bezirk eine Hebe תְּרוּמָה, die Israel von seinem Lande für Jahve aussondert.

3. **Aus der Bedeutung des Kultes erklärt sich, dass für einen König im Organismus des Volkes kein Platz mehr ist. Der das Volk als „Vorsteher“ leitende Davidide sorgt durch seine Beamten für Gerechtigkeit und Ordnung in Handel und**

Wandel, er liefert dem Heiligtume die zum Kulte nötigen Naturalien, jedoch, da der Kult Gemeindesache ist, aus einer ihm zufliessenden Naturalabgabe des Volks. Er ist nicht mehr wie seine Vorgänger der die Priester anstellende, den Kult bestreitende Herr des Tempels. Seine Prärogativen sind nur ein Schatten der Rechte seiner Vorgänger, die Priester von ihm unabhängig.

4. Die neue Einrichtung des Tempels, die neue Gliederung des Kultuspersonals, die Vorschriften über den Kult in ihm und den Zugang zu ihm, dienen, wie die Ausschaltung des Tempels aus dem Stadtgebiete, dem Zwecke, Berührungen des Heiligen und Profanen zu verhindern. Das wollten auch die alten Ordnungen, aber sie genügen nicht. Da ein König nicht mehr da ist, wird der Raum der königlichen Burg für kultische Zwecke frei. Damit wird ein schwerer kultischer Anstoss beseitigt. Das Erbbegräbnis der Davididen mit seinem Totenkult war seit Manasse dicht beim Tempel gewesen, Jahves Thron und heiligen Namen verunreinigend 43 7—9. Weiter gewinnt Ezechiel dadurch den Raum, um den Tempel statt mit einem mit zwei Vorhöfen zu umgeben. Der Unterricht des Volkes, seine Opferschmäuse und die hierfür nötigen Küchen und Hallen verweist Ezechiel in den äusseren Hof. Im inneren bleiben nur die Schlachttische, die Küchen und Zellen, in denen die Priester ihre Opfergefälle zubereiten und verzehren und ihren Ornat deponieren, sowie ein hinter dem Tempel liegendes Gebäude zu unbekanntem Zwecke 41 12ff. 42 1ff. Der Laie soll den inneren Vorhof nicht mehr betreten, auch nicht der Vorsteher, doch erhält dieser das Vorrecht, im äusseren Osttor sein Opfermahl verzehren zu dürfen 44 1ff. Das nachexilische Judentum hat den doppelten Vorhof beibehalten, der Laie aber hat sich das Recht, bei Darbringung seines Opfers den Raum vor dem Altare zu betreten, nicht nehmen lassen, vgl. § 130. Die als Offenbarung Jahves in c. 44 mitgeteilten Forderungen einer andern Gliederung des Kultuspersonals liegen in der vom Deuteronomium und der Reform Josias zum P^s führenden Linie. Ezechiel verweist die mit den niederen Funktionen betrauten Tempelsklaven, die unbeschnittenen Herzens und Fleisches das Heiligtum verunreinigen, aus dem Tempel. Ihre Funktionen, die Wache und das Schlachten, sollen von den Nachkommen der Landpriester, die er als erster v. 10 schlankweg „die Leviten“ nennt, zur Strafe dafür über-

nommen werden, dass sie Israel bei dem abgöttischen Höhendienst geholfen haben. Sie werden also aus den priesterlichen Rechten im eigentlichen Sinne ausgewiesen. Das Recht, den Altar zu bedienen und den hochheiligen Dingen zu nahen, verleiht Jahve nur den „levitischen Priestern, den Söhnen Zadoks" v. 15. Der Ausdruck sieht wie ein Widerspruch gegen die Stellen des Deuteronomiums aus, die das Opferrecht für alle הכהנים הלוים, d. h. für alle Glieder des Stammes Levi verlangen. Für Josias Verfügung (§ 120, 3) schafft er hierdurch eine religiöse, mit den geschichtlichen Tatsachen freilich wenig harmonierende Begründung. Was er verlangt, war nicht lediglich Theorie. Unter Josia in die Klientel der Zadokiden getretene Priesterfamilien dürften nach § 121, 3 wirklich den Grundstock der uns später begegnenden Levitenfamilien gebildet haben. Aber hinsichtlich der übrigen Landpriester und der Tempeldiener ist Ezechiel nicht durchgedrungen, vgl. § 136, 1. Im Zusammenhang mit diesen Forderungen erfolgen Anordnungen über die Haartracht, die Kleidung, die Ehen, die kultischen Rücksichten der Priester. Die Ehe mit Geschiedenen und Witwen von Laien wird verboten, die Teilnahme an der Trauer (§ 92, 2) wird auf die nächsten Blutsverwandten (Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Bruder, unverheiratete Schwester) eingeschränkt. Hierüber wie über den Zugang der Laien zum Tempel, den Ezechiel 46 1—10 regelt, bestanden immer bestimmte Gewohnheiten: neu ist nur die diesen Dingen beigelegte Bedeutung und ihre Verwendung zu prophetischen Zielen, vgl. § 123, 4.

5. Dass ununterbrochen im Tempel der von Jahve offenbarte und Israel als Gesetz auferlegte Kult stattfindet, sichert vor allem Jahves Verbleiben. Daher werden 45 46 die Feste geregelt, ebenso nach Art und Zahl die an ihnen wie beim täglichen Gottesdienste darzubringenden Opfer. In formeller wie materieller Hinsicht bildet dieser Abschnitt ein Bindeglied zwischen dem Deuteronomium, das diese Dinge nur kurz erledigt, und dessen Hauptsorge es noch ist, dass Israels Kult Jahve dargebracht wird, und der jüngeren Gesetzgebung mit ihrer Ausführlichkeit. Für Ezechiel ist der Kult in allen seinen Erweisungen ein Sühneinstitut, das die Beziehungen Israels zu Jahve immer neu knüpft. Es ist Israel offenbart, damit alle vorgefallenen Entweihungen der Heiligkeit Jahves sofort beseitigt werden. Insbesondere dienen hierzu zwei, am 1. des 1. und am



1. des 7. Monats gefeierte, die Entsündigung und Weihe des Altares und Tempels bewirkende Sühnfeste 45 18—20. Im Unterschiede vom Deuteronomium, in dem der Kult vorwiegend Geschenkkult, lenkt Ezechiel damit auf höherer Stufe der Entwicklung zu Gedanken der Wüstenzeit über Kult und Opfer zurück, vgl. § 79, 1. Soweit der Kult öffentlicher Kult ist, verwandelt er sich aber für Ezechiel in eine vom Vorsteher vermittelte Leistung der Gemeinde 45 13—25. Es ist eine Weiterentwicklung des durch die Reform gewordenen Zustandes, durch den der vom König bestrittene Tempelkult ein für das Volk dargebrachter geworden war.

Der Abschnitt 40—48 ist die Krönung des Buches Ezechiel. Auch diejenigen Erwartungen, die er über 1—39 hinaus oder abweichend hiervon vorträgt, liegen doch keimartig bereits in der 1—39 vorgetragenen messianischen Hoffnung beschlossen. Es ist diese in 40—48 noch stärker von Ezechiels Vorstellungen aus umgestaltet und schärfer auf die Mittel, sie zu verwirklichen, reflektiert, als in 1—39. Bei dieser Sachlage würde auch dann keine Veranlassung sein, 40—48 von einer andern Hand herzuleiten als 1—39, etwa einem Schüler Ezechiels, wenn 43 3ff. nicht direkt auf 1 8—11 zurückwiese und nicht im Sprachgebrauche und im ganzen Umfang der Ideen ständig Berührungen stattfänden. 40—48 trägt den Stempel desselben Geistes wie 1—39, vgl. Volz a. a. O. S. 81—88, insbesondere S. 84 A. 1; Bertholet, Ezech. erkl. S. 95f.

## § 130. Die Kodifikation der alten Kultbräuche. Das Heiligkeitsgesetz.

1. Die Bedeutung, die, im Lichte der Ideen Ezechiels betrachtet, die alten Kultbräuche gewinnen, bewirkt nach § 123, 3, dass man mit der alten Gewohnheit bricht, sie mündlich zu überliefern. Es war wünschenswert geworden, alles genau zu wissen, was zur Vermeidung des Gotteszornes angewandt werden konnte. Und der rechte Kult erschien um so mehr als das Ziel der Zukunft, je mehr man sich daran gewöhnte, den falschen Kult als die Sünde der Vorfahren und die Veranlassung des nationalen Unglückes zu betrachten. Es war zu gefährlich, von den alten Bräuchen etwas zu vergessen. Damit wurde eine weitere Etappe zur Bildung des Gesetzes beschritten. Die Arbeit wird in den Kreisen der Priester vorgenommen sein und hauptsächlich den Jerusalemer Brauch betroffen haben. Auf diese Tätigkeit geht im Pentateuch nicht nur das Heiligkeitsgesetz Lv 17—26 in seiner Grundlage, sondern auch die Grundlage von Lv 1—5, dann Lv 11—15 und die analogen Bestandteile des

Buches Numeri (5 5—31 6 1—21, die Grundlage von 9 9—15 15 19) zurück, vgl. WURSTER, ZAT 4, 112ff. und die Kommentare von BÄNTSCH und von BERTHOLET zu Lv. Man erkennt diese Stücke, am besten mit HOLZINGER als $P^h$ zu bezeichnen, abgesehen vom Inhalt daran, dass als Kultort nicht der im Lager stehende אֹהֶל מוֹעֵד, sondern הַמִּקְדָּשׁ erscheint (vgl. HOLZINGER, Hex. S. 391, 414). Die Aaroniden sind, wo sie vorkommen, eingetragen, ursprünglich fungiert nur הַכֹּהֵן. Vorausgesetzt ist ein Heiligtum mit einem Vorhof, an dessen Altar der Laie Zutritt hat.

1. Ueber $P^h$ als Quelle für die vorprophetische Religion vgl. § 13. Es ist wichtig zu beobachten, dass auch hier die gesetzliche Tätigkeit von der messianischen Hoffnung beeinflusst ist. Die oft gehörte Behauptung, es sei das natürlichste Ding, dass man im alten Israel schon früh die kultischen Bräuche niedergeschrieben habe, beruht auf Unkenntnis menschlichen, insbesondere jüdischen Geisteslebens. Brauch und Gewohnheiten eines besonderen Standes — und ein solcher war der priesterliche — werden überall in der Welt solange als möglich durch mündliche Unterweisung der Schüler überliefert, und das jüdische Volk ist darin von je hervorragend zäh gewesen (Mischna, vokalische Aussprache der Konsonanten, Massora). Es bedarf überall eines besonderen Anstosses, um zur schriftlichen Ueberlieferung überzugehen, der häufig darin besteht, dass die Ueberlieferung infolge eingetretener Verhinderung, sie durch die Anschauung zu illustrieren, in die Gefahr kommt, unterzugehen. Das kam auch hier, da Opfer nicht mehr gebracht wurden, als Nebengrund dazu.

2. Die beste Illustration dazu, dass sich die in $P^h$ gegebene Tätigkeit in der Richtung auf $P^g$ bewegt, altes kultisches Material unter ezechielischen Gesichtspunkten ordnet, bieten die in Lv 23 erhaltenen Reste des Festkalenders von $P^h$. Er kennt nur Mazzen, Wochen- und Herbstfest, § 87. Und es sind Wandelfeste. Das ist alt. Aber er betrachtet sie als Gemeindefeste, die Gemeinde ist Subjekt des Kultes, und er regelt ihre Leistungen statutarisch, vgl. § 129, 5. Ausserdem motiviert er zuerst das Wochenfest historisch und fasst es als Fest der Erinnerung an die Wüstenwanderung.

2. In den Gedanken dessen, der $P^h$ im eigentlichen Sinne = Lv 17—26 gesammelt hat, wie in denen der Bearbeiter dieses Stücks wirken die moralischen Ideen der Propheten und ihre Auffassung der Religion sehr kräftig nach, wie ja auch in den Gedanken Ezechiels und wie bei den Bearbeitern des Deuteronomiums. Es zeigt sich das vor allem darin, dass aus der Heiligkeit Jahves auch ethische Gebote abgeleitet und Kultbräuche zu humanitären umgedeutet werden, vor allem aber darin, dass das richtige ethische Verhalten aus der richtigen Gesinnung abgeleitet, und dass diese religiös motiviert wird, vgl. Lv 19 15—18, insbesondere v. 18: *Du sollst deinen Nächsten* (Mitisraeliten) *lieben wie dich selbst, ich bin Jahve.*

## § 131. Deuterojesaia und sein Buch.

1. Liegen in Ezechiels Theologie Nomismus und Messianismus, die beiden Pole des religiösen Lebens des Judentums, wie man sie genannt hat, nebeneinander, so ist der „grosse Ungenannte", dessen Schrift Jes 40—55 überliefert wird, Vertreter des Messianismus. Zwischen dem Sturze des Krösus und dem Angriffe des Cyrus auf Babel schreibend, kündigt er Israel das Ende seiner Strafzeit an. Dass die Heilszeit vor der Tür steht, dass Jahve sich des Cyrus zur Wiederherstellung Israels, Jerusalems, des Tempels bedienen wird, ist das Thema seiner Ausführungen. Er ruft nicht zur Busse, sondern tröstet Israel und ermahnt es, das nahe Heil zu ergreifen.

1. Aus der tröstenden Absicht des Verfassers erklärt sich Form und Inhalt seiner Ausführungen. Das Buch hebt an mit der Aufforderung, Israel zu trösten, da seine Strafzeit vorüber sei 40 1 f., und begründet das mit der Ankündigung, dass Jahve sein Volk durch die syrische Wüste zurückführt 40 3 ff. Eben damit aber schliesst auch sein Buch 55 12 f. Cyrus wird zur Erfüllung alter Weissagungen als Vollstrecker des göttlichen Willens herbeigerufen 41 2 ff. 45 1 ff. 46 11. Jahve liebt ihn 48 14, er ist sein Hirt (Freund?) 44 28 und Gesalbter 45 1. Jahve gibt ihm den Sieg über Babel, damit er sich bekehre 41 25 f. 43 14 45 1—5 47 1 ff. Er lässt Israel, für das er Ersatz erhält 43 3 f., frei, baut Jerusalem und den Tempel 44 28 45 13. Wie Jahve Israels frühere Schicksale vorausgesagt hat, so empfängt es jetzt diese neue Weissagung 48 3—7. Daher wird Deuterojesaia nicht müde, dem an seiner Zukunft verzweifelnden Volke 40 27 Trost und Mut zuzusprechen 41 10—14. Dazu dienen seine Ausführungen über Jahve den Weltschöpfer und Welterhalter, den Gott der Prophetie und Geschichte (§ 132), dessen Wort nicht leer zurückkehrt 55 11, der Israel erwählt hat und liebt, ebenso wie sein Hinweis auf den einen Abraham, aus dem ein grosses Volk geworden ist 51 2. Die Unermüdlichkeit, mit der er zu glauben und zu hoffen ermahnt, erklärt sich daraus, dass seine Weissagung keinen Glauben fand 50 2. Deshalb schliesst er mit der Aufforderung, Jahve zu suchen, da er nahe ist und sich finden lassen will 55 6. Besonders die den jüdischen Eigendünkel verletzende Predigt vom Befreier Cyrus lehnt man ab. Aber die Kreatur darf nicht mit dem Weltschöpfer über seine Wege rechten 45 9—13, dessen Gedanken um soviel höher als Israels Gedanken sind, wie der Himmel höher als die Erde ist 55 8.

2. Da 55 12 f. ein auf den Anfang zurückgreifender Buchschluss ist, so reicht es nicht aus, mit Stade, GVI 2, 70 A. c. 56 9—57 13 a 58 13—59 21 62—66 dem Deuterojesaia abzusprechen. Man wird besser mit Duhm den ganzen Abschnitt c. 56—66 abtrennen. Ihn Tritojesaia (Trtjs) wie 40—55 Deuterojesaia (Dtjs) zu nennen, empfiehlt sich der Kürze wegen.

2. Sofern Dtjs seinen Zeitgenossen Gegenwart und Zukunft aus einem Plane Jahves mit Israel deutet, ist er Prophet. Von den alten aber unterscheidet er sich noch mehr als Ezechiel.



Ihm fehlt die Empfindung, getrieben vom Geist zu reden. Von einer Berufungsvision, von Ekstasen erzählt er nichts, wiewohl er Stimmen hört Jes 40 3 6, vgl. Jer 4 19: Doch überschreitet das wohl nicht das Mass dichterischer Inspiration. Sein Buch setzt nicht Zuhörer voraus, enthält nicht fixierte mündliche Rede, sondern sofort schriftlich konzipierte dichterische Ausführung prophetischer Themen mit eingestreuten Liedern. Seine Darstellung hat auch sonst lyrischen Charakter, und die straffe Disposition, die knappe Diktion der prophetischen Rede wird vermisst. Das Denken des Schriftstellers speist nicht der sich ihm einkörpernde Geist Jahves, sondern die heilige Schrift, in die der nach dem Deuteronomium Lebende sich versenkt. Mit der Pentateuchquelle J ist er wohl vertraut, vgl. 42 5 (Schöpfung) 54 9 (Sündflut s. Gn 8 21f.) 51 2 (Abraham, auch 41 8, wenn echt), 43 16f. (Schilfmeer, Pharaos Heer) 40 3f. (Zug durch die Wüste) 48 21 (Wasser aus dem Fels). Insbesondere lebt und webt er in den Schriften der alten Propheten. Im Lichte ihrer Verkündigung enthüllen sich ihm die Rätsel der Geschichte. Ihre Gedanken, insbesondere die Hoseas (Zion, Jahves Eheweib 49 14 50 1 54) und Ezechiels (§ 134, 2 A.), entwickelt er neben seinen eigenen. Auch das ist ein Weg, auf dem der Geist Gottes wirkt, aber ein anderer als bei den vorexilischen Propheten.

3. Die Gedanken Dtjs lassen sich noch weniger als die Ezechiels in ein System bringen. Es ist jedoch nicht lediglich die Folge seiner Abhängigkeit von den Aelteren, sondern zugleich davon, dass er Dichter ist und mit seinen Ausführungen praktische Ziele verfolgt. Seine lebhafte Phantasie bemächtigt sich aller religiösen Gedanken, die seinem Volke die Kraft verleihen können, an die bevorstehende Erlösung zu glauben. Nicht, was er von Jahve, von der Welt und Israel denkt, will er darlegen, sondern er benutzt, vgl. u. 1 A. 1, was er darüber denkt und die früheren Männer Gottes gedacht, um seinem Volke zum Glauben zuzureden und es zu trösten. Der Gedanke, dass Cyrus Israel in Jahves Auftrag befreien wird, ist recht eigentlich getragen von seinem Glauben, dass dieser Jahve der einzige Gott und dass Israel sein Knecht ist. Das ist die ihm eigentümliche Deutung der Religion und der Welt. Aber er entwickelt ihn ebenso aus den Gedanken der Früheren über Jahve und Israel. So kommt es, dass sich neben seinen eigenen Gedanken über Jahve, über Jahves Motive, Israel wieder her-



zustellen, über Israels Verhalten zu Jahve unangeschlossen und unausgeglichen, ja zum Teil im Widerspruch mit ihnen, andere finden.

Die von Dtjs zum Beweis benutzten Gedanken müssen zum Teil wenigstens auch von seinen Zeitgenossen geteilt worden sein. Leider ist es aber nicht möglich, festzustellen, bis zu welchem Umfange sich der religiöse Besitz Dtjs mit dem seiner Zeitgenossen deckt. Für die weitere Entwicklung der Religion sind nicht nur Dtjs Gottesvorstellung, seine Auffassung von Israel und seine Zukunftshoffnung bedeutsam geworden, sondern ebenso sein unerschütterliches Gottvertrauen. An seiner warmen Frömmigkeit und seinem Glauben an die Leitung der Geschicke Israels durch Jahve haben sich die Gemüter aufgerichtet, die an den Werken des Gesetzes kein Genüge fanden. Der Widerhall seiner Gedanken aus den Psalmen, die er auch im Sprachgebrauch stark beeinflusst hat, lehrt, dass sich an ihm die von den Gedanken der Prophetie lebende religiöse Unterströmung des vorchristlichen Judentums genährt hat.

## § 132. Deuterojesaias Vorstellung von Jahve.

1. Dtjs hat Jahve, weil er ihm der Gott der Prophetie und der Geschichte ist, als einzigen, weil einzigartigen Gott, als Schöpfer und Erhalter aller Dinge erfasst. So erwächst organisch aus Prämissen des Jahveglaubens eine religiöse Betrachtung Jahves und seiner Beziehungen zur Welt, die als ein Glied den Schöpfungsgedanken mitenthält, der als babylonischer Mythus schon früher in Israel eingewandert und jahvistisch umgestaltet worden war (§ 116, 3). Aber während dieses Theologumenon erkennbare Wirkungen auf das religiöse Leben und den religiösen Glauben nicht ausgeübt hat, tritt durch jene der Jahveglaube auf eine höhere religiöse Stufe, und als ihr Glied wird der Schöpfungsgedanke religiös bedeutsam. Ist es doch der mit den Mitteln des Weltgottes für sein Volk von Anbeginn und bis zum Ende getreulich sorgende Heilsgott 46 3f., der die Welt geschaffen hat, kein Wesen, das dem Menschen die Gottähnlichkeit missgönnt und davor bangt, dass er vom Baume des Lebens esse. Dtjs knüpft denn auch seine Gedanken von Jahve, dem Weltschöpfer, trotz guter Bekanntschaft mit J (§ 131, 2) nicht an diesen, sondern an die prophetischen Gedanken von Jahve an, deren letzte Konsequenzen er zieht. Beginnt schon bei Jeremia und Ezechiel der Jahvegedanke die Gedanken an andere Götter zu absorbieren (§§ 119, 8; 127, 4), so ist jetzt für ein Wirken solcher kein Raum mehr da. Auf Jahve wird daher zurückgeführt, was man in der ganzen Welt von elohimischen

Kraftwirkungen verspürt. Aus Jahve ist Gott geworden, alle andern Elohim sinken zur Wesenlosigkeit zusammen. Nur ihre Bilder sind; ein Werk von Menschenhand, das nicht nützen noch schaden kann. Indem Dtjs die andern Götter durchweg mit ihren Bildern identifiziert, begründet er eine uns seitdem in der Literatur häufig begegnende Deutung der Tatsache der heidnischen Religionen. Zur alleinigen Herrschaft ist diese energische Betrachtungsweise aber nicht gelangt. Vielmehr steht später neben ihr die andere, schon bei Ezechiel (§ 127, 5) anzutreffende und in einem Keim auch bei Dtjs 40 26 zu belegende, die den Monotheismus durch Subordination der übrigen elohimischen Wesen unter Jahve wahrt.

1. Daraus, dass nach § 131, 3 Dtjs Gedanken über Jahve und die Abgötter in paränetischen Ausführungen stehen, wie aus der Neuheit solcher Betrachtung, erklärt sich, dass sie wie ein roter Faden das Buch Dtjs durchziehen. Dass ausser Jahve kein Gott ist 44 8 45 5 f. 14 18 20 f. 46 9, dass er der erste und der letzte 44 6 48 12, vor ihm kein Gott geschaffen ist, nach ihm keiner sein wird 43 10, dass die Götter מֵאַיִן sind 41 24 a, bedeutet auch, dass ausser ihm kein Helfer 41 21—29 43 11 45 21 49 26, ausser ihm kein Fels ist 44 8 b, dass die Abgötter nichts tun können 41 24 b. Er kann seine Herrlichkeit und seinen Ruhm nicht den Abgöttern lassen 42 8. Der Ermutigung Israels dient auch die Begründung dieser Auffassung: 1) Die Abgötter können sich nicht wie Jahve auf alte Weissagungen berufen, neue nicht vorbringen 44 7 45 11 19—21 46 9 48 1—16. Das Alte ist eingetroffen, und Neues weissagt jetzt Jahve 42 9 44 26. Es wird das vielfach unter dem Bilde eines Rechtsstreites dargestellt, den Jahve mit den Abgöttern hat 41 21—29 44 6—8, oder mit ihren Verehrern 42 18 43 9—13. — 2) Jahve ist der Leiter der Weltgeschichte 41 4, was jetzt alle Völker aus der Wiederherstellung Israels erkennen sollen 45 1—6. — 3) Jahve hat alles, den Himmel und seine Sterne, die Erde und die Menschen auf ihr, Licht und Finsternis, Heil und Unheil geschaffen und regiert alles 40 22 26 28 43 7 44 24 45 7 12 18 48 13; daher אֱלֹהֵי כָל־הָאָרֶץ יִקָּרֵא 54 5; אֱלֹהֵי עוֹלָם 40 28, vgl. 41 4. Der Kraft und Machtfülle dessen, der alles geschaffen, der die Sterne wie ein Feldherr sein Heer ordnet und bei Namen ruft, weicht jedes Hindernis 40 26. Er tut was er will. Niemand vermag aus seiner Hand zu retten 43 13, er verleiht denen, die auf ihn hoffen, Kraft 40 30 f. Namentlich 45 18—25 zeigt die religiöse Verwertung dieser Gedankenreihe.

2. Wie J gebraucht auch Dtjs für Gottes Schaffen יצר und עשה, daneben jedoch mit Vorliebe ברא (13 mal, 1 mal Niph.), das hernach *term. techn.* wird. In seinen Aussagen über den Himmel, das Licht und die Finsternis zeigt er Bekanntschaft mit den Vorstellungen, die sich später in $P^g$ Gn 1 niedergeschlagen haben. Inwieweit er bei seinen Aussagen über Jahve, dessen Arm רַהַב, תַּנִּין, תְּהוֹם רַבָּה überwunden hat, 51 9 10 a, Vorstellungen des Mythus vom Kampfe Marduks mit Tiâmat auf Jahve überträgt, vgl. Gunkel Chaos S. 29 ff.; Schrader, KAT[3] S. 506 ff., ist streitig. Es ist zu vermuten, dass auch Dtjs bei עשה, יצר, ברא nicht an ein Hervorrufen aus dem Nichts,

sondern an die Organisation vorhandener Materie denkt. Da die Einblasung des נִשְׁמַת חַיִּים Gn 2 7 Reflex fremder Vorstellung ist, so ist Dtjs der erste genuinisraelitische Schriftsteller, der sich die das Leben tragende רוּחַ als רוּחַ יהוה vorstellt 44 3, vgl. § 90, 3 A. 2.

2. Mehr oder weniger an die unter 1 besprochenen Vorstellungen angeschlossen erscheint bei Dtjs das Erbteil der älteren Prophetie, und zwar ebenfalls in tröstenden, ermutigenden Ausführungen. Jahve ist der gerechte 45 21, Israel liebende 43 1—6 (Bild der Ehe 54 1 ff.), verzeihende 44 21 f., treue 46 3 Gott. Er gehört zu Israel, ist der Heilige 40 25 (קָדוֹשׁ wie *n. pr.* gebraucht), Israels Heiliger, Helfer, Erlöser. Die Mischung neuer und alter Vorstellungen zeigt sich auch darin, dass für Dtjs der Weltschöpfer Jahve hoch über der Erde thront 40 22, und doch die Wiederherstellung Israels von der Rückkehr Jahves nach Zion erwartet wird 40 1 ff. 52 8.

1. Auch in den Benennungen Jahves, mit denen Dtjs gern abwechselt, zeigt sich in charakteristischer Weise Neues und Altes nebeneinander. Aus allgemeinem Besitze stammt יהוה צבאות (6 mal), gelehrte Reminiszenz ist אֲבִיר יִשְׂרָאֵל 49 26 (§ 58, 3 A. 1). Aus der Lektüre des Jesaia stammt sein Lieblingsausdruck קְדוֹשׁ ישראל 41 14 16 20 43 3 14 45 11 47 4 48 17 49 7 54 5, mit Suff. statt ישראל 43 15 49 7. Dagegen scheint Dtjs die folgenden, von ihm als Ehrennahmen Jahves gebrauchten Ausdrücke geprägt zu haben: er ist der מוֹשִׁיעַ Israels 43 3 49 26, alleiniger Helfer, d. h. Gott 43 11 45 21; er גֹּאֵל ישראל 43 1 44 22 f. 48 20, ist גֹּאֵל ישראל 41 14 43 14 44 6 24 47 4 48 17 49 7 26 54 5 8. Er ist der בֹּרֵא 43 1 15, vgl. v. 7 45 8 oder יֹצֵר Israels 49 5 43 1 44 2 24 45 9 11. Mit der später so verbreiteten Vorstellung, dass der in Zion einziehende Jahve seine Königsherrschaft antritt מָלַךְ 52 7 (§ 134, 2), scheint Dtjs auch die Ausdrücke מֶלֶךְ ישראל 44 6, poetisch מֶלֶךְ יעקב 41 21 43 15, geprägt zu haben. Wenn er Jahve 40 18 geradezu mit dem Gattungsnamen אֵל, 42 5 הָאֵל benennt (im Text der LXX häufiger), so verrät sich darin, dass für Dtjs Jahve alles Elohimische absorbiert hat.

2. Schon Vitringa, besonders aber Neuere (Windischmann, Zoroastr. Studien S. 135; Kohut, ZDMG 30, 709 ff.) haben in einzelnen Aussagen des Dtjs über Jahve, namentlich in 45 7, eine Polemik gegen persischen Dualismus gesucht. Doch handelt es sich hier nur um eine Polemik gegen die heidnische Zuweisung verschiedener Wirkungssphären an die einzelnen Götter. Von Cyrus' Religion hat Dtjs wahrscheinlich gar nichts gewusst, und ob zu Cyrus' Zeiten der Dualismus in der persischen Religion schon ausgebildet war, ist unbekannt.

## § 133. Israel der Knecht Jahves.

Stade, GVI 2, 1888, S. 77—81; Giesebrecht, Beiträge zur Jesaiakritik 1890, S. 146—185. Der Knecht Jahves des Deuterojesaia 1902; Budde, Die Ebed-Jahwelieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes 1900.

A. Zillessen, Israel in Darstellung und Beurteilung Deuterojesaias (40—55) in ZAT 24, 251—295.

Mit Jahve rückt für Dtjs auch Jahves Volk in den Mittelpunkt der Welt und ihrer Geschichte. Ist Jahve der einzige Gott, so hat Israel, zu dem er allein in historische Beziehungen getreten ist, dem allein er seine Weissagungen gegeben hat, eine welthistorische Aufgabe. Dies drückt Dtjs durch den Ehrennamen עֶבֶד יְהוָה aus, den er Israel gibt. Was Jahves Knechte, die Propheten, in Israel taten, tut Israel als Prophet unter den Völkern. Es war von Jahve erwählt, תּוֹרָה und מִשְׁפָּט, d. h. die Jahvereligion in prophetischer Auffassung, nach ihrer religiösen und ethischen Seite so benannt, den Völkern zu übermitteln. Damit es diesen Apostelberuf erfülle, hat es Jahve geschaffen und mit seinem Geiste ausgerüstet 42 1—4 44 21 49 1 ff. 50 4—9 51 4. Israels Religion wird damit zur Weltreligion. Seine Geschichte diente dem Ziele, sie zu zeitigen. In der Erfüllung dieses Berufes ist es als Volk untergegangen. Das ist der Sinn des Abschnittes 52 13—53 12 (s. A. 3). Seine Wiederherstellung vermittelt die Annahme seiner Religion durch die Heiden. Indem sich Jahve an seinem Knecht verherrlicht, wird dieser selbst verherrlicht, zum אוֹר גּוֹיִם und בְּרִית עָם 42 6, vgl. § 134. Damit sind die Vorstellungen von der einen wahren Religion und dem Heidentum und von den Vorzügen Israels vor allen übrigen Völkern der Erde heraus gebildet. Der Gegensatz Israel und die Heiden ist voll herausgetreten und doch zugleich überbrückt, vgl. § 134, 2.

1. Genauer betrachtet, hat Dtjs eine doppelte Beurteilung Israels, des Knechtes Jahves, je nachdem er auf das sieht, was Israel leisten sollte, oder auf das, was es wirklich geleistet hat. Das wirkliche Israel ist ein blindes und taubes Volk 43 8 (wer war blind und taub wie mein Knecht? 42 19), hat sich nicht um Jahve bemüht 43 22 ff., ihm mit seinen Sünden Mühe bereitet v. 24, schon sein erster Vater sündigte v. 27. Ueber dies Israel hat Jahve seinen Zorn ausgegossen 42 25, es geläutert wie im Schmelzofen 48 10, es preisgegeben und verkauft 43 28 50 1 52 3. Das ist, vgl. besonders 48 1 ff., die Fortsetzung der prophetischen Betrachtung, insbesondere Ezechiels und der Deuteronomisten. Das ideale Israel aber ist in seinem Berufe treu, geduldig und unermüdlich gewesen 42 1—4 50 4—9, hat in ihm fruchtlos seine Kraft aufgerieben und Misshandlungen erlitten 49 4 50 6 52 14 53 3 ff., ist in ihm gestorben v. 8 12 (Exil). Sein Lohn für diese Treue ist ihm bei Jahve aufbewahrt 49 3, ist seine Verherrlichung 53 12. Es wird Licht der Heiden, damit Jahves Heil bis ans Ende der Erde reiche. Für dies Israel bildet er den, den üblen Sinn von יעקב umdeutenden, Ehrennamen יְשֻׁרוּן (von יָשָׁר, vgl. Bacher, ZAT 5, 161) 44 2. Das sind Dtjs eigene Gedanken.

2. Es ist kein Grund vorhanden, die sog. Ebed-Jahve-Lieder (42 1—4

49 1 ff. 50 4 ff. 52 13 ff.) Dtjs abzusprechen. Denn sie enthalten die gleiche Vorstellung vom Knechte wie die übrigen Teile von 40—55, vgl. Budde a. a. O. Es gehört ferner zur literarischen Eigenart des Dtjs, dass seine Ausführungen durch eingestreute Lieder unterbrochen werden, vgl. z. B. 42 10 44 23 45 8 47 1 48 20. Die uns in den Liedern begegnende Personifikation hat ihr Analogon darin, dass Jerusalem als Personifikation des Volkes auftritt, vgl. § 134. Die Hypothese, dass die Ebed-Jahve-Lieder von anderer Herkunft seien, rechnet nicht mit der geistigen Beweglichkeit und Phantasie eines Dichters wie Dtjs. Ueber die neuere Literatur zu dieser Hypothese vgl. Cornill, Theologische Rundschau 1900, S. 409—420.

3. Den Knecht Jahves auf den besseren Kern des Volkes oder einen in seinem Beruf als Märtyrer gestorbenen Gottesmann zu deuten, ist schon deshalb nicht richtig, weil es nicht gelingt, von den Stellen, in denen der Knecht das ganze Volk bezeichnet, die andern abzugrenzen, in denen die eingeschränkte Bedeutung angeblich vorliegt, und den Uebergang von der einen zur andern Bedeutung psychologisch aus Dtjs Gedankengang zu erklären, so oft das auch versucht worden ist. Gerade solche Stellen, die für die Deutung auf ein Individuum geltend gemacht zu werden pflegen, verlangen die Deutung auf das Volk, so besonders der Abschnitt vom leidenden und gestorbenen Knecht 52 13—53 12. Nur vom Volk, nicht von einem gestorbenen und begrabenen Individuum kann geweissagt werden, dass es Samen sehen, lange leben, unter den Grossen erben und mit den Starken Beute teilen soll 53 10—12. Es hat das seine Parallele an Ezechiels Wiederbelebung der Totengebeine Ez 37, an Jes 33 23 etc. Daher deutet schon ψ 22 mit Recht Jes 52 13—53 12 auf das Volk Israel.

4. Der Abschnitt 52 13—53 12 ist sonach eine messianische Weissagung nur, soweit er von der Wiedererweckung und Verherrlichung des gestorbenen Volkes Israel redet. Die aus dem Judentum stammende altkirchliche Deutung auf Leiden und Tod Christi tut dem Abschnitte Gewalt an, indem sie für Weissagung nimmt, was Schilderung vergangener Vorfälle ist.

## § 134. Das messianische Reich nach Deuterojesaia.

1. Aus § 131, 3 erklärt sich, dass Dtjs über die Motive Jahves, Israel wiederherzustellen, verschiedene Gedanken nebeneinander entwickelt. Sie lassen sich auf zwei Vorstellungsreihen reduzieren: nach der einen geschieht's um Israels willen, das es entweder durch Erduldung der Strafe oder durch seine Berufstreue verdient hat; nach der andern um Jahves willen, damit dieser als alleiniger Gott erkannt werde. Der Bussruf, nur gelegentlich als Reminiszenz vorkommend 55 7, spielt daher keine Rolle mehr.

An die Vorstellung vom blinden und tauben Knecht § 133 A. 1 schliesst sich an, dass Israel zurückgeführt wird, weil es, wie Jer 16 18 geweissagt, doppelte Strafe erduldet hat 40 2, dass der von Israel getrunkene Zornbecher andern gegeben werden soll 51 17—23. Lohn für die Berufstreue des Knechtes ist es dagegen 40 10 49 6. Israel erhält sein Recht 51 5 (צִדְקִי, יִשְׁעִי), gewinnt

seinen Rechtsstreit mit den Heiden 40 27, indem ihm Jahve sein Recht zuspricht 50 8 9 (מַצְדִּיקִי). Auch den Gedanken, dass die Wiederherstellung um Jahves willen geschieht, finden wir in doppelten Ausführungen, je nachdem Dtjs ältere Gedanken reproduziert oder eigene gibt. Er paraphrasiert geradezu den Gedanken Ezechiels (vgl. § 128, 6), dass Jahve Israel wiederherstellt, damit Israel und die Heiden erkennen כִּי אֲנִי יְהוָה, d. h. seine Macht 41 20 49 23 26, dass er alleiniger Gott, Schöpfer und Lenker aller Dinge 44 24 45 6 f. Er will seine כְּבוֹדִי keinem andern geben 48 11. Es ist ein Erweis der Stärke Jahves 40 10, eine Herrlichkeitsoffenbarung vor allem Fleisch 40 5 49 26 (כָּל־בָּשָׂר wie bei Ezechiel) 52 10 ff. Nach 43 22 44 22 hat es Israel nicht verdient. An Dtjs eigene Gedanken aber schliesst sich an, dass es nach 44 26 geschieht, um die Weissagungen der Propheten zu erfüllen (l. עֲבָדָיו für עַבְדּוֹ und עֲצָתוֹ für עֲצַת 26 und vgl. 46 10); Jahves Wort bleibt in Ewigkeit 40 8 und kommt nicht leer zurück 55 11, d. h. setzt sich in der Geschichte durch. Ebenso, wenn die Wiederherstellung mit Jahves Liebe zu Israel 43 1—7 51 3 52 9 54 8 oder mit Jahves Grösse, Macht, Erhabenheit, Ewigkeit begründet wird 40 6—26 41 4 45 6 7 13.

2. Das messianische Reich ist für Dtjs ein allen Völkern bereitetes Gut, die Vollendung des Weltprozesses, der Abschluss der Weltgeschichte. Daher verwandelt sich die Wüste unter den Schritten des Israel heimführenden Jahve in Fruchtgefilde 40 1 ff. 41 17 ff. 43 19 f. 48 21 49 10 f., und jauchzt alles über seine Erlösungstat 42 10 ff. 43 9 ff. 44 23 48 20 49 13 55 12. Es bedeutet nicht nur die Erlösung Israels, sondern die Bekehrung aller Welt zum Monotheismus. Während nach Ezechiels Gottesvorstellung die strengste Absonderung Israels von aller Welt stattfinden muss, wird von Dtjs Vorstellung aus das Heidentum überwunden. Alle Völker werden in das messianische Reich hineingezogen, dessen Heiligkeit sie nicht stören können. Der Sturz Babels ist eine Herrlichkeitsoffenbarung Jahves, der als einziger Gott erkannt wird 42 1—4 45 14 ff. 49 26, vgl. § 132, 1, er bedeutet den Zusammenbruch des Heidentums 42 8 43 8 ff. Jedes Knie wird sich Jahve beugen, jede Zunge bei ihm schwören 45 22. Cyrus selbst bekehrt sich 41 25 45 1—6. Jahve führt sein Volk zurück, um seine Königsherrschaft anzutreten 52 7 ff. Als guter Hirt weidet er die Erlösten 40 11. Aus aller Welt kommt die Diaspora zurück 43 5 ff. Auf Jahves Wink wird sie von den Völkern heimgeleitet 49 22. Wunderbar fruchtbar wird das Land 51 3 55 13. Alles gedeiht, da Jahve seinen Geist ausgiesst 44 3. Jerusalem und der Tempel erstehen glanzvoll, das verwüstete Land bedeckt sich mit Städten 44 26 45 13 49 8 14—21 54 11 ff. Jerusalem wird zu eng für seine Bewohner 49 19 ff. 54 1 f. Es wird zum religiösen



Mittelpunkt der Welt, von ihm geht die Lehre (תּוֹרָה) aus und das Recht (מִשְׁפָּט) zum Licht der Völker 51 4. Fremde Völker, selbst die fernsten, kommen, um Jahve anzubeten und Israel zu verehren, nach Jerusalem 45 14ff., Proselyten schliessen sich an 44 5. Israel herrscht nicht bloss über seinen früheren Besitz 54 3, sondern über die Völker, denen es Heil vermittelt 51 4f. Fürsten und Völker verehren das früher so verachtete Volk 49 7 22f. So bewahrt Israel trotz der universalen mit Dtjs Gedanken über Jahve (§ 132) gegebenen Auffassung des messianischen Heiles eine exklusive Stellung. Das folgt aus Dtjs Vorstellung von Israel (§ 133). Aus der religiösen Bedeutung Jerusalems aber folgt, dass es bei Dtjs geradezu das Gottesvolk vertritt, wie dass es besonders heilig gehalten werden soll. Kein Unbeschnittener kommt hinein 52 1. Das messianische Heil aber ist ein ewiges 45 17 51 6 8, es erwächst aus einem von Jahve gewährten ewigen Bunde 54 7—10 55 3, und Israels Sünden sind getilgt 43 25.

1. Auffallend ist das Fehlen der ethischen Züge in der Schilderung des Zustandes der messianischen Zeit. 54 13f. lässt allerdings alle „Söhne“ Zions von Jahve gelehrt und Jerusalem בִּצְדָקָה gegründet werden, aber für בָּנַיִךְ ist wahrscheinlich בֹּנָיִךְ z. l.

2. Dtjs Vorstellungen vom messianischen Reich haben das Denken der Späteren aufs stärkste beeinflusst und sind in ihr Kredo übergegangen. Aus Prophetie und Psalmen hallen sie wieder. Besonders gilt das vom Gedanken der Königsherrschaft Jahves 52 7, der Ausgiessung des Geistes 44 3, den Schilderungen der Pracht und der religiösen Bedeutung (vgl. 51 4 mit 2 2ff.) des neuen Jerusalems und von seiner, trotz eingestreuter fleischlicher Züge, geistigen Auffassung des messianischen Heils. Freilich hat man sich vielfach mehr an jene als an diese gehalten und die Bilder des Dichters eigentlich genommen. Auch darin hat er die Späteren beeinflusst, dass er sich zuweilen in die Zeit des angebrochenen messianischen Reiches versetzt, was uns später in Prophetie und Psalmen oft begegnet, vgl. 43 9 (punkt. וְיֵאָסְפוּ) 44 21 23 45 17 etc. In Dtjs für die Folgezeit so bedeutsam gewordenen Schilderungen mischen sich aber deutlich die Erwartungen der älteren Propheten mit seinen eigenen Gedanken. Er verwendet sie als Illustration dieser. Besonders ist er in positiver wie negativer Hinsicht von Ezechiel abhängig. In dieser, weil er auf Israels Bekehrung nicht reflektiert und Jahve Israels Sünden tilgen lässt, und weil das davidische Königtum fehlt. (חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים 55 3 ist ein aus II S 7 15f. geflossenes Interpretament.) In jener, weil er das messianische Reich trotz 40 22 mit Jahves Rückkehr nach Jerusalem beginnen lässt 40 9f. 52 7f., ferner in der Schilderung der Heiligkeit Jerusalems 52 1 und der Fruchtbarkeit des Landes 51 3 und in dem Gedanken der Ausgiessung des Geistes, vgl. 44 3 mit Ez 37 11—14. Wenn uns endlich Jerusalem (Zion) bei Dtjs als Personifikation des Gottesvolkes begegnet 49 14ff. 50 1 51 17ff.

52 1 f. 54, so hat das Ez 40—48 zur Voraussetzung. Vereinzelt tauchen daneben als isolierte Motive auch andere Gedanken auf, z. B. die Besiegung der Völker durch Israel 41 15; der Auszug des Kriegsmannes Jahve 42 13, vgl. § 131, 3. Dtjs Erwartungen sind eine Umbildung derjenigen Ezechiels von der höheren Auffassung von Jahve und Israel aus, die Dtjs gewonnen hat.

## Drittes Kapitel.

## Die Gründung der jüdischen Gemeinde.

### § 135. Die Rückwanderung unter Cyrus.

Stade, Gesch. d. Volk. Isr. II 95—193; E. Meyer, Die Entstehung des Judentums, Halle 1896; Geschichte des Altertums III 1, Stuttgart 1901, S. 167—220.

Ein anderes Gesicht als die Weissagung Dtjs zeigte die Erfüllung. Babel fiel freilich am 16. Tišri (12. Oktober) 539 in die Hand der Perser. Cyrus hielt am 3. Marcheschwan (28. Oktober) seinen Einzug. Aber Bel (Marduk) und Nebo stürzten nicht, geschweige, dass das Heidentum zusammenbrach. Und Cyrus blieb seinem Glauben treu, von dem aus er auf Israel und Jahve herabgesehen haben wird. Als König von Babel nennt er sich den Erwählten des Marduk, den dieser, nicht Jahve, bei Namen gerufen und bei der Hand erfasst. Aber noch in seinem ersten Jahre, wahrscheinlich zu Ekbatana im Sommer 538 Esr 5 13 6 2 f., gab er den Judäern die Erlaubnis zur Heimkehr, befahl, die 586 weggeführten Tempelgeräte zurückzugeben und den Tempel auf Staatskosten wiederherzustellen, nicht zum Dank für Jahves Hilfe, sondern um eine tyrannische Massregel der von ihm gestürzten Regierung rückgängig zu machen. Mit der Ausführung beauftragte er den zum Satrapen ernannten שֵׁשְׁבַּצַּר Esr 1 7 ff. (Chron) 5 13—15, 'der nach Kosters und Meyer identisch ist mit Jojachins Sohn שֶׁנְאַצַּר (Sinbaluṣur) I Chr 3 18. 42 360 Freie, darunter etwa 30 000 Männer, mit 4337 Sklaven und Sklavinnen zogen heim unter Führung von zwölf Häuptlingen, an deren Spitze der Enkel Jojachins Serubbabel und Josua, der Enkel des letzten Oberpriesters, genannt werden. In Jerusalem und seiner nächsten Umgebung liess man sich nieder. Man richtete den Brandopferaltar her und begann den regelmässigen Opferdienst Esr 3 6 (Chron), auch sammelte man einen Fonds zum Tempelbau Esr 2 68 f. Neh 7 70 ff. Scheschbazzar legt den Grundstein des Tempels Esr 5 16. Doch hatte das Werk keinen Fortgang, und die Späteren ignorieren diese Grundsteinlegung, zu der sich Jahve

nicht bekannt hatte. Das Unternehmen ging nicht von den prophetisch Gerichteten aus, sondern von der Genossenschaft der Deportierten. Wenn auch einzelne in dem Glauben heimkehrten, dass nunmehr nach den Weissagungen Jahve Jerusalem verherrlichen werde, und mit der Absicht, eine das Wohlgefallen Jahves gewinnende Kultusgemeinde herzustellen, und wenn diese auch damals wie später die treibende Kraft waren, so handelte es sich doch für die Mehrzahl sicher nur um die Wiederherstellung der Nation. Von seiner Geburtsstunde an ist das Judentum in seinen Stimmungen und Zielen gespalten gewesen. Da aber zum nationalen Staat auch der nationale Kult und die messianische Hoffnung gehörte, die ein nationales Staatswesen in sich schloss, so blieb das zunächst verhüllt, und ein gemeinsames Ziel für alle schien gegeben.

Der in Nachfolge von M. Vernes durch W. H. Kosters unternommene Versuch, die Nachrichten über die Heimkehr unter Cyrus als unhistorisch und den Tempelbau unter Darius als ein Werk der 586 im Lande Zurückgebliebenen zu erweisen, ist zusammengebrochen. Die in Judäa lebenden Nachkommen der דַּלַּת הָאָרֶץ hatten weder die Kraft noch eine Veranlassung, ein Unternehmen zu veranstalten, das die in Babylonien entstandenen Ideen verwirklichte, vgl. § 122, 3. Die Anwesenheit eines babylonisch-jüdischen Elementes in Palästina in den Zeiten vor Esra ist aufs beste bezeugt.

## § 136. Die Wiederaufnahme des Kults. Die Entstehung des hohenpriesterlichen Amts.

1. Der Tempelbrand des Jahres 586 hatte nach § 122, 3 die Heiligkeit des Ortes nicht zerstört, und an der Stelle des alten Altares ist auch nach dem geopfert worden. Für die Gola aber bedeutete der Beginn des Opfers an der alten Stätte die Wiedereinrichtung eines geordneten Kultes und die Wiederherstellung des Gemeinwesens. Charakteristisch ist, dass hierbei nichts von einer Ausführung der Pläne Ezechiels verlautet. Wie wenig sie für die Heimgekehrten bedeuten, zeigt die Neuordnung des Priestertums. Nach Neh 7 (Esr 2) besteht das heimgekehrte Kultuspersonal, das hinter der Volksgemeinde, der es dient, aufgezählt wird, aus 4289 Priestern, 74 Leviten, 148 (Esra 128) Sängern, 138 (Esra 139) Torhütern, 392 נְתִינִים und עַבְדֵי שְׁלֹמֹה (Tempelsklaven). Ausserdem beanspruchen noch die drei Familien חֲבַיָּה, הַקּוֹץ und בַּרְזִלַּי priesterliche Rechte (die כְּהֻנָּה), ohne ihr Recht nachweisen zu können. Sie werden vom Priesterrecht

ausgeschlossen, und der Statthalter verfügt, wohl auf ihre Appellation, dass sie vom Heiligen (l. nach III Esr 5 40 מִן־הַקֹּדֶשׁ statt מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים Neh 7 65) suspendiert sein sollen, bis das Urim- und Tummimorakel wieder eingerichtet ist, das über ihre Ansprüche entscheiden soll. Dies wiederherzustellen beabsichtigte man also damals, wie es auch P[g] Ex 28 vorhat. Die grosse Zahl der Priester, die kleine der Leviten, wie, dass der Streit um die כְּהֻנָּה geht, lehrt, dass man zu den Priestern nicht bloss, wie Ez 44 will, die בְּנֵי צָדוֹק, sondern alle Nachkommen ehemaliger Priester, auch der Landpriester, rechnet, soweit sie sich ihres Rechtes nicht freiwillig begeben hatten, vgl. §§ 121, 3; 129, 4. Nachkommen solcher sind die 74 Leviten. So sehr die Heimkehr jene locken musste, so wenig diese: sie kamen in ein untergeordnetes Dienstverhältnis, jene in angesehene Stellung und reichliche Nahrung. Sonach haben sich die Landpriester in der Mehrzahl im Priestertum behauptet, ihre Ansprüche geben die Ausführungen des Deuteronomiums über הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם wieder. Ebensowenig ist Ezechiels Verlangen auf Entfernung der Tempelsklaven (§ 129, 4) durchgedrungen, und die Torhüter sind nicht durch die Leviten ersetzt worden.

2. Bleibt hierin die neue Kultusordnung hinter Ezechiel zurück, so schreitet sie über ihn hinaus durch die Schaffung des Amtes des Hohenpriesters (הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל), durch das die Gemeinde eine kultische Spitze erhält. Wie bei andern wichtigen Einrichtungen des israelitischen Kultes schweigt die Geschichte auch über die Entstehung dieses. Zur Zeit der Rückkehr hat Josua (§ 135, 1) das Amt noch nicht, während ihm 18 Jahre später Haggai immer (1 1 12 14 2 2 4), Zacharja meist (3 1 8 6 11) diesen Titel gibt. Hierdurch erlangte die Familie Zadoks eine alle andern Priesterfamilien überragende Stellung. Möglicherweise war es der Ersatz dafür, dass sie das Priestertum dieser anerkennen musste.

Zur persischen Zeit begegnen uns noch an andern Orten Syriens und Kleinasiens Kulte mit Priestergeschlechtern von ähnlicher Stellung, wie sie die Jerusalemer Hohenpriester hatten. Ob hierdurch die in Jerusalem zwischen 538 und 520 getroffenen Entschliessungen beeinflusst worden sind, ist nicht zu sagen. Zur Voraussetzung haben sie, dass eine Kultgenossenschaft an einem einzigen Altare opfert.

## § 137. Der Tempelbau und die messianische Hoffnung. Haggai und Sacharja.

1. Der Tempel bleibt ungebaut, weil man durch die Not der Zeit belehrt wird, dass Israel noch unter dem Zorn ist Hg 1 2. Erst als infolge der nach Darius Thronbesteigung im Perserreiche ausbrechenden Wirren die messianische Hoffnung auflebt, nimmt man das Werk in Angriff, und man beendet das angefangene, trotzdem diese Hoffnung bald zusammenbricht. Die Aufstände, die auf den Sturz des Pseudosmerdis (521) folgen und das Achämenidenreich in seinen Grundfesten erschüttern, deutet man dahin, dass sein Zusammenbruch, das Ende der Fremdherrschaft, die Errichtung des messianischen Reichs bevorstehe. An der Spitze der Gemeinde stand damals Serubbabel (§ 135, 1) als persischer Satrap. Ihn hält man für den künftigen König. Die Propheten Haggai und Sacharja gewinnen für diese Ansicht die Gemeinde und bewirken hierdurch die Inangriffnahme des Tempelbaus. Denn dass Jahve in seinen Tempel einzieht, inauguriert die neue Zeit. Diese kann nicht kommen, solange jener fehlt. Am Neumondfest des Elul 520 fordert Haggai Serubbabel, Josua und das Volk durch eine Rede im Tempel auf, den Bau zu beginnen. Die Not der Zeit verbietet das nicht, ist vielmehr eine Folge der Unterlassung. Ist der Tempel fertig, so will sich Jahve verherrlichen (ואכבד 1 8), d. h. dann bricht die messianische Zeit an. Am 24. Elul wird darauf die Arbeit in Angriff genommen. Als der Fortgang der Arbeit entmutigt 2 1 ff., tröstet Haggai die Gemeinde damit, dass Jahve mit ihr sei und in kürzester Frist die grosse Wendung eintreten lassen werde. Dann strömen die Schätze der Heiden in den Tempel, der an Herrlichkeit den vorexilischen weit übertreffen wird, und das Reich des Friedens bricht an. Vom 8. Monat (Marcheschwan, October-November) an unterstützt ihn Sacharja. Dieser hält 1 1—6 der Gemeinde das warnende Beispiel der Väter vor, die auf die früheren Propheten erst gehört haben, als es zu spät war, und ermahnt zur Umkehr, d. h. zu grösserem Eifer beim Tempelbau. Am 24. Kislev (17. Dezember) 520 wird der Grundstein gelegt Hg 2 18, und Haggai weissagt, dass mit dem Eifer für Jahve das Schicksal der Gemeinde sich wenden wird. Hatte sie bisher unter Dürre und Misswachs gelitten, weil ihr weltliches Treiben ihre Opfer entweihte, so wird nunmehr Jahve sie segnen 2 10—19.

Dabei ist aber an das Glück der messianischen Zeit gedacht, denn der Prophet kündigt Serubbabel am selben Tage an 2 20—23, dass Jahve die Heidenreiche stürzen, ihn aber wie zum Siegelring nehmen, d. h. ihn als messianischen König auf den Thron seines Grossvaters Jojachin setzen werde, dem Jer 22 24 geweissagt hatte, Jahve werde ihn, und wenn er ein Siegelring an seiner Rechten wäre, von da abreissen.

2. Der kaum begonnene Bau scheint jedoch bald ins Stocken gekommen zu sein. Darius wurde unerwartet rasch Herr der Empörer. „Siehe die ganze Erde ist ruhig und still“ berichten Sach 1 11 die himmlischen Boten. Die Zuckungen in der Völkerwelt, unter denen der Tag Jahves anzubrechen schien, hatten ihn nicht gebracht. In Jerusalem aber war Tattenai, der Satrap der transeuphratischen Provinz, erschienen, um die Gemeinde wegen des Baus zur Rechenschaft zu ziehen. Die Häuptlinge lassen sich zwar nicht einschüchtern, sondern berufen sich auf Cyrus' Erlaubnis. Der Satrap aber und die Perser der Provinz berichten an Darius und bitten um seine Entscheidung Esr 5. Man muss also fürchten, dass der Bau verboten wird. In die enthusiastischen Hoffnungen mischen sich bange Zweifel, ob nicht diese üble Vorbedeutung zeigt, dass Israels Zukunft verloren und die alte Schuld zu gross ist, als dass die messianische Hoffnung sich erfüllen kann. Dass die Hindernisse der besseren Zeit nicht weichen wollten, haben vermutlich manche dem Hohenpriester zur Last gelegt Sach 3 1 ff. Dieser scheint über den Hemmungen den Mut verloren zu haben 4 6 ff., auch scheinen Josua und Serubbabel sich beargwöhnt zu haben und uneins gewesen zu sein 6 13. Aber Sacharja reisst die Zweifelnden fort. Seine acht Nachtgesichte 1 7—6 8 weissagen, dass mit Gottes Hilfe alle Hindernisse überwunden werden sollen. Jahve hat beschlossen, sich Jerusalems anzunehmen. Die heidnische Macht wird gestürzt, Israels Schuld beseitigt. Das Hohepriestertum Josuas ist Vorspiel davon, dass Jahve die Weissagung vom צֶמַח (§ 128, 6 A.) erfüllt. Josua und Serubbabel stehen unter Jahves Schutz, und Serubbabel wird den Tempel vollenden. Er ist so sicher, dass das messianische Reich in der Kürze kommen wird, dass er Gold und Silber, das babylonische Juden nach Jerusalem bringen, zu einer Krone für den צֶמַח Serubbabel bestimmt, der eine blühende Dynastie stiften, Herrlichkeit gewinnen und sein Regiment im Einvernehmen mit Josua führen wird.

Die Krone aber soll als Andenken in den Tempel gestiftet werden.

Das 1. Nachtgesicht (1 7—17): Die himmlischen Boten rapportieren Jahve, dass die Erde ruhig sei. Ein Engel legt für Jerusalem Fürbitte ein und erfährt Gutes. Er befiehlt dem Propheten zu weissagen, dass sich Jahve mit grossem Eifer Jerusalem zuwenden wird unter grossem Zornausbruch gegen die Heiden, durch deren Schuld Israel über das Mass gestraft worden ist. Jerusalem wird gebaut, Judas Städte fliessen über von Gutem. — 2. Nachtgesicht (2 1—4): Vier Schmiede schlagen vier Hörner ab, es sind die Völker, die ihr Horn wider Israel erhoben und es zerstreut haben. — 3. Nachtgesicht (2 5—17): Ein Mann misst Jerusalem. Ein Engel lässt ihm durch einen andern sagen, dass Jerusalem wie ein Dorf bewohnt werden soll. Es braucht keine Mauer, da Jahve es als Feuermauer umgibt. Sobald der Tempel fertig, zieht Jahve in Glorie ein, die Diaspora kehrt heim, Juda wird Jahves Volk, viele Völker schliessen sich an. Schon regt sich Jahve an seiner heiligen Stätte. Das Nachtgesicht beantwortet die Sorgen um den Aufbau von Stadt und Mauer. — 4. Nachtgesicht (c. 3): Der Engel Jahves spricht den von Satan verklagten Josua frei. Jahve hat Jerusalem, ein aus aus dem Brande gerissenes Scheit, erwählt und lässt Josua mit reinen Kleidern bekleiden. Er verheisst ihm das Regiment im Tempel, wenn er in Gottes Wegen geht. Josua und seine Genossen, d. h. das wiederhergestellte Priestertum, sind ein Vorzeichen, dass Jahve seinen Knecht צֶמַח bringt, d. h. auch das davidische Königtum wieder herstellt. Jahve graviert den dem Josua vorgelegten siebenäugigen Stein und tilgt die Schuld des Landes an einem Tage. Dann ladet einer den andern unter Feige und Weinstock ein. Das Nachtgesicht hebt die Sorge, dass Israels kultische Schuld im Wege steht. — Das 5. Nachtgesicht (4 1—6 aα 10 aβ—14): Ein siebenlampiger Leuchter, neben dem zwei Oelbäume stehen. Die beiden Oelsöhne, d. h. die zwei Gesalbten, Serubbabel und Josua, stehen unter dem Schutze der die Erde durchstreifenden Augen Jahves. Eingeschaltet ist jetzt v. 6 aβ—10 aα die Weissagung, dass sich vor Serubbabel durch Gottes Geist der Berg der Schwierigkeiten ebnen wird, und dass er, der den Grundstein des Tempels gelegt, zur Freude auch der Gleichgültigen den Schlussstein einsetzen wird. — 6. Nachtgesicht (5 1—4): Eine über das Land fliegende grosse, mit Flüchen beschriebene Rolle reinigt es von Sündern. — 7. Nachtgesicht (5 5—11): Eine Tonne, in der die Sünde (רִשְׁעָה) sitzt. Zwei Weiber mit windgeschwellten Flügeln bringen sie weg nach dem Lande Sinear. Damit sind die Hindernisse für das Kommen des Gottesreichs beseitigt. — 8. Nachtgesicht (6 1—8): Die himmlischen Boten erscheinen wieder, um die Erde zu durchziehen. Das nach Norden ziehende Gespann befriedigt Jahves Grimm am Lande des Nordens, d. h. vollzieht den Vernichtungsbeschluss am persisch-babylonischen Reiche. — Was der siebenäugige Stein 3 9 bedeutet, ist unklar. — Vermutungen s. bei Guthe, ZDPV 13, 129ff.; Wellhausen, Kl. Propheten z. St. — Während alle anderen Weissagungen vom Messias Serubbabel unbehelligt geblieben sind, hat man sich an der zu deutlichen 6 9—15 gestossen. Es ist aber nicht mit Ewald, StKr 1828, S. 357 in v. 11 Serubbabel neben Josua einzusetzen, sondern an seine Stelle, oder mit Wellhausen z. St. ganz v. 11 zu streichen.

3. Darius befahl Tattenai, dem Tempelbau kein Hindernis

in den Weg zu legen, die Kosten aus den Einkünften der Provinz zu erstatten und alles zu liefern, was für die für den König und seine Söhne zu bringenden Opfer nötig sei. So betrieb man den Bau ohne Sorgen weiter. Aber dass sich die enthusiastischen Erwartungen der Propheten erfüllten, glaubten die Laien bald nicht mehr Sach 8 6 9. Die Ruhe im Reiche, der Eintritt fruchtbarer Jahre, v. 10, lockte dazu, das Erreichte als Erfüllung der alten Weissagungen anzusehen. Begreiflich, wenn, wie es scheint, Serubbabel noch während des Baus gestorben oder entsetzt worden ist. Er wird Sach 6 zum letzten Male erwähnt, 7 2 erscheint ein Betelšarezer (l. Belšarezer) als Führer der Gemeinde. So wird man daran irre, ob es recht ist, dass die im Exil zur Erinnerung an die nationalen Unglücksfälle gehaltenen Fasttage (§ 139, 1) auch jetzt noch gehalten werden, und die Volksgemeinde fragt durch Vermittlung Belšarezers bei den Priestern und Propheten deswegen an. Das gibt Sacharja, der mit richtiger prophetischer Einsicht meint, dass man für sich und nicht für Jahve fastet und isst, die Veranlassung, 7 4—8 23 nochmals mit aller Zuversicht gegenüber Zweifel und Zufriedenheit die baldige Erfüllung der messianischen Hoffnung zu weissagen. So gewiss die Strafweissagungen der früheren Propheten sich erfüllt haben, werden sich jetzt die von Jahves Zorn gegen die Heiden und die von seinem Eifer für Israel erfüllen. Jahve kehrt nach Zion zurück, und in Jerusalems Gassen wird man wieder alte Leute und spielende Kinder sehen. Er bringt die Diaspora heim und segnet das Land mit Fruchtbarkeit. Die Fasttage werden dann zu Freudenfesten. Die Heiden pilgern nach Jerusalem, um Jahve zu dienen. „In jenen Tagen werden zehn Männer aus allen Zungen der Völker den Zipfel eines Juden ergreifen und sagen: wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, dass Gott mit euch ist“ v. 22. Der Tempel wurde am 3. (III Esr am 23.) Adar des 6. Jahres des Darius (10. oder 20. März 515) fertig Esr 6 15. Die messianischen Hoffnungen aber musste man vertagen. Die einen beruhigten sich bei dem Erreichten, die andern hofften weiter. Die Bahn der gesetzlichen Entwicklung aber war frei.

## § 138. Die religiöse Leitung der Gemeinde in der Zeit vor Esra. Die Arbeit am Gesetz und an den Propheten. Die Prophetie.

1. Nach alter, in die deuteronomischen Zeiten zurückgehender Tradition leiten die Priester und Propheten in gutem

Einvernehmen die Gemeinde Za 7 2ff. Zacharja ist Priester wie Jeremia und Ezechiel. Beide nehmen in der religiösen Erziehung noch die Stelle ein, an die später die Schriftgelehrten treten: genauer, sie sind die Schriftgelehrten jener Tage. Die mündliche Thora der Priester (§ 62) besteht noch Hg 2 11 Sach 7 3 Mal 2 6, nur dass sie ohne Orakelwurf gefunden werden muss. Sie ist nicht an das geschriebene Gesetz gebunden. Mit gleicher Autorität steht neben diesem das mündlich überlieferte Herkommen. Schriftgelehrsamkeit ist in dieser Zeit noch Ueberlieferung der alten Literatur des Gesetzes und der Propheten, d. h. der prophetischen und historischen Schriften, Arbeit an ihr, Beschäftigung mit ihr. Das Studium des Alten und seine Ueberlieferung durch Abschrift geht Hand in Hand mit seiner Redaktion und Anpassung an die religiösen Ideen und Bedürfnisse der Zeit. Mit der Anwendung des deuteronomischen Gesetzes auf das tägliche Leben, das immer mannigfaltiger ist als ein geschriebenes Buch, ergeben sich Lücken, die aus der mündlichen Ueberlieferung oder den prophetischen Ideen oder durch Analogieschlüsse gefüllt werden müssen. Hierdurch verrücken sich die Grenzen zwischen geschriebener und mündlicher Thora zu Ungunsten dieser, aus der dabei einzelnes in jene eindringt, ein Prozess, der erst mit dem Abschluss des Pentateuchs zum Stillstand gekommen ist. So wird das Gesetzbuch Josias zum Gesetzbuch der Jerusalemer Gemeinde. Es ist in unserer Periode noch im Werden und Wachsen. Unsere Zeit denkt und schreibt überhaupt in seiner Sprache und in seinen Gedanken, wie dies besonders die deuteronomistische Geschichtschreibung, § 125,4, zeigt. Wie gross der Anteil unserer Epoche an der jetzigen Gestalt des Deuteronomiums ist, wieviel der Zeit des Exiles, wieviel der Zeit zwischen Josia und dem Exile angehört, ist nicht zu sagen. Wichtiger ist die Beobachtung, dass alle diese Schriftsteller von prophetischen Ideen zehren, und dass daher ihre Arbeit am Gesetzbuche Josias, wie die verwandte an $P^h$ (§ 130, 2), zugleich eine Verbreitung der prophetischen Auffassung der Religion bedeutet. Infolgedessen rücken die alten Kultbräuche vielfach unter den Gesichtspunkt der Humanität, vgl. Dt 20, insbesondere v. 19 24 19ff., was nicht ausschliesst, dass theoretische Erörterungen im Interesse der Absonderung Israels von den Heiden alte Härten noch verschärfen 20 15—18. Die Höhenlage der deuteronomischen Betrachtung aber belegt die Zurückführung

aller Gebote auf das höchste Gebot der Gottesliebe 6 5. Prophetisch ist der Nachdruck, mit dem dieses Gebot wiederholt eingeschärft wird 4 29 10 12 30 6, der Gedanke, dass Israel ohn' Verdienst und Würdigkeit von Jahve erwählt worden ist 4 37 7 6ff. 10 15 14 2, die Fürsorge für Fremdlinge, Witwen und Waisen 26 12f. Der Einfluss der prophetischen Ideen zeigt sich ferner in der Rolle, die der Vergeltungsglaube in der § 125, 4 beschriebenen Umarbeitung der Reste der geschichtlichen Literatur spielt, die in unserer Periode weiter geht. Für diese Schriftsteller regelt sich danach die Geschichte Israels wie der Einzelnen Dt 26 15ff. I K 8 49 9 6. Zu Gunsten dieses Glaubenssatzes wird der natürliche Pragmatismus eliminiert. Israel ist im Glück, solange es in Jahves Satzungen wandelt I K 8 57f. 9 4 14 8. Fällt es ab, so wird es in die Hände seiner Feinde gegeben. Wirkung prophetischer Ideen ist, dass Jahve als Israels König erscheint I S 8 12. Israel ist sein spezielles Eigentum unter den Völkern I K 8 51ff. Schlimmer war, dass infolge des Einflusses prophetischer Ideen das Interesse an denjenigen Resten weltlicher Literatur, die sich diesen nicht adaptieren liessen, schwand. Sie gingen infolgedessen zu Grunde. Der Einfluss der prophetischen Ideen erklärt sich daraus, dass die sammelnde und sichtende Tätigkeit der Sopherim gleichzeitig den Resten der prophetischen Literatur gilt. Sind doch die Reste historischer Literatur, die neben dem Pentateuch die Geltung heiliger Schriften gewonnen haben, unter den Gesichtspunkt prophetischer Schriften gerückt und mit den prophetischen im eigentlichen Sinne im sog. Prophetenkanon zusammengefasst worden (vordere Propheten). Das theologische Denken der deuteronomistischen Schriftsteller aber wird dadurch charakterisiert, dass sie Jahve nicht auf Zion wohnen lassen, sondern dorthin seinen Namen versetzen. Diese Vorstellung vermittelt sich, vgl. zu Jeremia § 119, 2 A., teils dadurch, dass über dem Tempel als Jahves Eigentum Jahves Name genannt worden ist נִקְרָא I K 8 43, vgl. Stade, GVI 2, 247ff., teils durch die Vorstellung, dass Jahve seinen Namen dorthin gegeben שׂוּם Dt 12 5 21 14 24 I K 9 3 11 36 14 21, oder ihn dort hat wohnen lassen שִׁכֵּן Dt 12 11 14 23 16 2 6 11 26 2 Neh 1 9. Es erklärt sich aus den §§ 25, 1; 75, 1 besprochenen Vorstellungen, vgl. Giesebrecht, Die at. Schätzung des Gottesnamens, Königsberg 1902.

2. Dass Propheten im Tempel predigen, ihre Visionen er-

zählen, symbolische Handlungen verrichten (§ 137, 2), erklärt sich aus dem Wiedererstehen des Volkes Jahves im Lande und aus der Diskrepanz zwischen Wirklichkeit und messianischer Hoffnung. Trotz Ekstase und prophetischer Schriftstellerei sind diese Propheten von denen des 8. und 7. Jahrh. sehr verschieden: originale religiöse Gedanken fliessen ihnen nicht zu, sie zehren von der Anwendung der Gedanken dieser, die für sie Autorität sind, auf die Gegenwart, vgl. § 131, 2. Dass es auch, nachdem die Erregung der Zeit des Tempelbaus sich gelegt hatte, an Ekstase und prophetischer Predigt nicht gefehlt hat, erfahren wir von Nehemia (6 7—14), aber auch, dass sie degeneriert ist. Von Bedeutung aber sind nur die Propheten geworden, die ihre Kritik der Gegenwart und ihre Weissagung von der Zukunft in anonymer Schriftstellerei verlautbart haben, vgl. § 141. Sie sind Träger der religiösen Entwicklung. Was bei den Propheten des 8. und 7. Jahrh. beieinander ist, Orakelbesessenheit und ethisch-religiöses Wirken, tritt damit auseinander. Zur Zeit des Tempelbaus ist es aber noch beieinander. Doch sind auch die Propheten dieser Zeit ihrem Wesen nach bereits Theologen. Wie sich aber das Nachdenken über theologische Fragen zu Visionen verdichtet, lehrt Sacharja (§ 137, 2 A.). Dass Jahve sein Volk rechtzeitig gewarnt, dies aber erst gehört hatte, als es zu spät war, ist ihnen ein aus der Lektüre geläufiger Gedanke. Schon deshalb empfinden auch sie es als ihren prophetischen Beruf, Israel auf seine Sünden hinzuweisen, vgl. Sach 1 1—6 7 7ff. Jes 58 1 mit Mi 3 8. Sie werden aber auch durch Missstände direkt veranlasst, zur Busse und zu Werken der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit aufzurufen. Es ist das wichtig genug. Denn es erhält in der Gottesfurcht, aus der die sittlichen Handlungen fliessen Neh 5 15, und arbeitet der Mechanisierung und Veräusserlichung der Religion und ihrer Reduzierung auf die Erfüllung kultischer Riten entgegen Sach 7 5ff. Jes 58 3—7 59 1ff. (§ 139, 3). Aber eine grössere Rolle spielt das nicht. Denn, dass Jahve Israel nochmals verwerfen werde, ist undenkbar, dass er sich ihm bald mit Eifer zuwenden werde, Ueberzeugung. Daher ist die eigentliche Aufgabe dieser Propheten, den Glauben der Gemeinde an die messianische Zukunft zu erhalten, was sich von den Weissagungen der früheren Propheten noch nicht erfüllt, immer wieder zu verkünden, und die Fragen zu beantworten, weshalb es sich noch nicht erfüllt hat, und wann es sich erfüllen wird Jes 58 3. Es

geschieht, sobald die Gemeinde ihren religiösen und sittlichen Pflichten, die man sich als Gesetz vorstellt, vgl. Sach 1 6 דְּבָרַי וְחֻקַּי אֲשֶׁר צִוִּיתִי, genügt Jes 58 8—17 59 9. Die Vorstellungen dieser Periode vom messianischen Heil sind nicht original. Sie fliessen aus der Lektüre der alten Weissagungen, insbesondere mischen sich in ihnen die Gedanken Ezechiels und Dtjs. Jahve zieht in seinen Tempel ein, Jerusalem und die Gemeinde wird verherrlicht, im Lande herrscht Fruchtbarkeit und Frieden, die Diaspora kehrt heim, die Heiden schliessen sich dem Kulte Jahves an, vgl. §§ 137.

## § 139. Die religiöse Entwicklung der Gemeinde bis zur Reform Esras.

1. Der Besitz des Tempels, eines geschriebenen Gesetzes und der messianischen Hoffnung reguliert die religiöse Entwicklung. Es gilt zunächst sich mit der Tatsache abzufinden, dass die Fertigstellung des Tempels die Erfüllung der enthusiastischen Hoffnungen der Propheten nicht brachte. Die prophetisch Gerichteten erwarten sie von der Zukunft. Priester und Laien aber scheinen vielfach das von Jahve Geschenkte als die Erfüllung der alten Weissagungen genommen zu haben. Das lenkt sie dann von der messianischen Hoffnung ab. So beruhigt der Tempelbau. Jetzt erst kann das Gefühl aufkommen, dass man das Land der Väter wieder besitzt. Man hat Freude am Tempel, besucht ihn nicht nur, um zu opfern, sondern auch um dort zu beten und die Belehrungen der Priester und Propheten zu hören. Wenn Malachis Weissagung in der Form einer Diskussion gegeben wird (§ 141, A. 1), so könnte man versucht sein zu vermuten, dass man schon damals begonnen hat, religiöse Fragen, und es waren das wohl zumeist kultische, im Tempel zu diskutieren. So fördert der Besitz des Tempels die religiöse Erziehung. Der Tempel wird Gegenstand allgemeinen Interesses und zwar auch für die, die nicht daran denken, dass er die Herrschaft Jahves und seines Gesetzes über Israel vor Augen stellt, dass in ihm Israels Sünden täglich getilgt und seine Beziehungen zu Jahve neu geknüpft werden, und dass von ihm aus Jahve einst ausziehen wird, um die Heiden zu überwinden und seine Weltherrschaft anzutreten Jes 66 6. Der alte, mit der messianischen Hoffnung kontrastierende Glaube, dass Jahve im Tempel wohnt, wird sich bald wieder

hergestellt haben, der Kultus rief ihn notwendig wach. Und je mehr die § 140 geschilderten Zustände die Gemüter erregten, desto mehr wurde die Frage der Zulassung zum Tempel die Tagesfrage. Auch die ausserhalb Palästinas wohnenden Volksgenossen haben durch den Tempel einen Anteil an der Heimat gewonnen: noch während er gebaut wird, kommen Pilger Sach 6 10. Später scheinen diese den Palästinern zuweilen lästig geworden zu sein Jes 58 7 Neh 5 17. Der Tempel wird zur Klammer für die palästinische und die babylonische Judenschaft. Wahrscheinlich ist schon in unserer Zeit bei den ausserhalb Palästinas wohnenden Juden der Brauch aufgekommen, beim Gebet die Richtung nach Jerusalem und dem Tempel einzunehmen I K 8 44 48.

2. Die hohe religiöse Bedeutung, die der Tempel nach den Vorstellungen der Frommen hat, kommt Jerusalem (Zion) zu gute. Die heilige Stadt nimmt an seinem Glanze teil, Land und Volk wird Anhängsel der Gottesstadt. Diese Betrachtung, für Jerusalemer und Babylonier gleich natürlich, wird durch die Kleinheit des jüdischen Landbesitzes um Jerusalem unterstützt. Zion, in dem sich alles Israel Teure verkörpert, rückt an die Stelle Israels in seinen Beziehungen zu Jahve. Diese Betrachtung, schon bei Dtjs angebahnt, tritt bei Trtjs besonders stark hervor Jes 62 4f.

3. Wie die messianische Hoffnung nur durch das Medium der prophetischen Predigt und Schriftstellerei weitere Kreise ergreift, so bedarf das geschriebene Gesetz der Vermittlung der Priester, deren Weisung die Laien begehren, um wirksam zu werden. Der Gedanke, dass man sich den Forderungen des geschriebenen und ungeschriebenen Gesetzes unterwirft, um den sittlich-religiösen Zustand herbeizuführen, der die Vorbedingung für den Anbruch der messianischen Zeit ist, wird nur wenig Laien bewusst gewesen sein. Diesen freilich stört das Ausbleiben der messianischen Zukunft die Frömmigkeit, indem es sie an Jahve irre werden lässt Jes 58 3ff. 59 9 11. Den babylonischen Juden freilich blieb das Programm Ezechiels mit der messianischen Hoffnung besser im Bewusstsein. Dort betrieb man die § 130 beschriebene Tätigkeit weiter, in der Hoffnung, einst die Theorie in die Praxis übersetzen zu können. Denn man empfand sich, weil vom Lande Jahves geschieden, als eine durch das nationale Unglück zusammengeschweisste religiöse Genossenschaft.

Das Gefühl, an der grossen Schuld der Vergangenheit mitzutragen, ist in den einzelnen lebendig, wie wir besonders deutlich aus Nehemias Gebet Neh 1 4ff. sehen. Mit der Erinnerung an die Sünde der Väter steht aber auch die an die Verheissungen Gottes und an seine Treue den Gottesfürchtigen vor Augen, wie eben dasselbe zeigt. Auch die Laien denken hierbei an ein von Gott gegebenes Gesetz und empfinden Sünde als Gesetzesübertretung. Haben die Palästiner vor den Babyloniern den Tempel voraus, so diese vor jenen das treuere Festhalten an dem religiösen Erwerbe der Prophetie und des Exils. Doch haben auch die Palästiner aus der Vergangenheit gelernt, dass Ungehorsam gegen Jahve die Väter ins Unglück gebracht hat. Der individuelle Vergeltungsglaube hat Wurzel geschlagen. Daher bemüht man sich, צְדָקָה und מִשְׁפַּט אֱלֹהָיו zu tun und überlässt sich der Führung derer, die über die מִשְׁפְּטֵי צֶדֶק Auskunft geben können und zu Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Mildtätigkeit mahnen Jes 58 2—7. Loskauf jüdischer Sklaven scheint in Babylonien als gutes Werk beliebt gewesen zu sein Neh 5 8. Die prophetische Auffassung der Religion wirkt zwar auch durch das Gesetzbuch der Gemeinde, insbesondere durch die Vorstellung der Erwählung Israels und das Gebot, Gott zu lieben, vgl. §§ 120, 4 A. 2; 138, 1, und das wird auch die Laien irgendwie beeinflusst haben. Doch stellt sich der von den Propheten bekämpfte altisraelitische Hang zur Verwechslung der Religion mit gottesdienstlichen Bräuchen, mit denen sich Unsittlichkeit verträgt, wieder ein, vgl. § 138, 2. Man fastet, aber lässt sich gleichzeitig kein Geschäft entgehen und seine Sklaven arbeiten, man zankt und prügelt sich Jes 58 1ff. Die alten Sünden der Gewalttätigkeit und Bedrückung, des ungerechten Gerichts, der Unwahrhaftigkeit, des leichtsinnigen Schwörens und der Meineide Sach 5 3f. 8 16f., der Habsucht, Betrügerei, der Unzuverlässigkeit in Handel und Wandel Jes 59 3 13ff. vertragen sich mit fleissigem Tempelbesuch und Eifer für Gottes Gesetz. Nehemia findet die armen Jerusalemer stark ausgewuchert Neh 5. Indem durch die gesetzliche Entwicklung der Blick von den prophetischen Gedanken über die Religion auf die Mechanik des Kultes abgelenkt wurde, waren Rückschritte in der ethischen Auffassung unvermeidlich. Und als gegen Ende der Periode im Interesse der Religion kultische Ansprüche der Nachbarn bekämpft werden müssen, zeigt sich gerade bei Vorkämpfern der Religion eine unethische, nationale Verbildung der

Religion Esr 9 12 Dt 23 7. Verfluchung der Feinde, Gebet um ihren Untergang verträgt sich mit der erreichten religiösen Stufe Neh 3 36f. 6 14 13 29. Es hängt damit zusammen, dass in dieser Periode die individuelle Frömmigkeit ihre Kraft noch durchweg aus dem religiösen Gemeingefühl, der Zugehörigkeit zum Gottesvolk, zieht, wie dies Nehemia in seinem Gebet 1 4ff. und sonst zeigt.

4. Im Kulte Jahves beginnt das Fasten (§ 75, 4) eine grössere Rolle zu spielen. Es begegnet nicht nur als Akzentuation eines Bittgebetes Neh 1 4ff., und zwar neben den gleichfalls dem Totenkult entstammenden und als Selbstdemütigung (תַּעֲנִית) gemeinten Sitten, sich das Haar zu raufen, die Gewänder zu zerreissen Esr 9 3, Erde aufs Haupt zu streuen Neh 9 1, sondern es werden auch vor wichtigeren Unternehmungen gemeinsame Fast- und Bettage ausgeschrieben Esr 8 21ff. Neh 9 1ff., wie das in vorexilischer Zeit bei nationalen Heimsuchungen geschah Jer 36 6. Als weitere Selbstdemütigung tritt das Sündenbekenntnis hinzu. Es ist nicht Bekenntnis eigener Sünden, sondern das der Schuld Israels, an der man mitträgt Esr 9 6ff. Neh 1 4ff. 9 1ff. Durch diese Riten wie durch Gebet sucht man Jahves Wohlgefallen רָצוֹן zu gewinnen und ihn zur Erhörung des Gebetes willfährig zu machen Jes 58 3f. Hieraus erklärt sich, dass man sich im Exile gewöhnt hat, zur Erinnerung an die nationalen Unglückstage bestimmte jährliche Fasttage zu halten. Man will durch Erregung des Mitleides Jahve zur Zurücknahme seines Strafbeschlusses veranlassen. Ueber die Einführung dieser Fasttage erfahren wir aus exilischen Schriften nichts, sie tauchen Sach 7 8 (vgl. § 137, 3) auf. Sach 8 19 erwähnt ein Fasten im 4., 5., 7. und 10. Monat, während 7 5 als seit dem Exil gefeiert nur die Fasten im 5. und 7. Monat nennt, und 7 3 nur nach dem Fasten im 5. Monat fragt. Möglicherweise ist ursprünglich nur von diesem einen die Rede gewesen, das auf die Zerstörung von Stadt und Tempel bezogen wird II K 25 8f. Im 10. Monat hatte die Belagerung Jerusalems begonnen v. 1, im 4. Monat war Bresche gelegt Jer 39 2, im 7. Gedalja ermordet worden 41 1. Es ist jedoch die Frage, ob diese Fasttage im Exil spontan und ohne Anknüpfung an ältere Kultsitte entstanden sind. Th. Houtsma, Over de israëlitische Vastendagen, Amsterdam 1897 (Versl. en Mededeel. 4e Reeks, Deel 2), vermutet, dass es sich um eine jahvistische Umbildung altkanaanitischer, aus dem Adoniskult stammender, Fastenzeiten handele.

Houtsma hält die jüdischen Fasttage für Reste dreier Fastenzeiten von 3 Tagen, 7 Tagen und 1 Monat und beruft sich für seine Hypothese darauf, dass 1) die Monatstage zum Teil (17/4 u. 9/5) zur Beziehung nicht stimmen; 2) dass die Deutung der Fasten auf bestimmte nationale Unglückstage erst in der Mischna auftritt und zwar zum Teil unter verschiedenen Angaben.

5. Glaube und Weltanschauung der Gemeinde wird in dieser Periode noch weniger einheitlich gewesen sein als in früheren. Prophetische Gedanken und Gedanken babylonischer Provenienz mischten sich wahrscheinlich in sehr ungleicher Weise im Bewusstsein der einzelnen mit altisraelitischen Gedanken und Gewohnheiten. Leider sind wir nur über den geistigen Besitz der von den prophetischen Gedanken und den Erfahrungen des Exils kräftig Beeinflussten einigermassen unterrichtet, s. u. 1 und 2. Das Denken dieser ist beherrscht von dem Gegensatze zwischen Israel, dem erwählten Volke und Erben der Verheissungen, und der Heidenwelt, die Israel befehdet und Jahves Zorn verfallen wird. Er ist an die Stelle der politischen Gegensätze getreten, in denen sich früher Israel zeitweilig zu einzelnen Völkern befand, und neu auftauchende Konflikte werden unter diesem Gesichtspunkte betrachtet. Diese Betrachtung verschärft sich noch am Ende der Periode mit der Bekämpfung der Ansprüche der altisraelitischen Bevölkerung Neh 6 16. Der Erziehung zu sittlichem Handeln ist diese Empfindung nützlich, denn man scheut sich um der eigenen Religion willen, sich vor Heiden eine sittliche Blösse zu geben Neh 5 9. Der Glaube an den Heilsgott Jahve, der Israel seit den Tagen der Väter geleitet hat, ist aufs stärkste dadurch gefärbt, dass man ihn als allmächtigen und allwissenden Weltgott, als אֲדוֹן כָּל־הָאָרֶץ Sach 4 14 6 5, als „Gott des Himmels und der Erde“ Esr 5 11, als Schöpfer und Erhalter aller Dinge fasst. Von ihm kommen alle guten Gedanken Neh 2 12, er ermöglicht die guten und grossen Taten 6 16 9 32 Esr 7 28. Der Fromme befindet sich überall unter seinem Schutze Neh 2 8. Den Heiden zeigt man, dass man sich auf Jahve allein in gefährlicher Lage verlässt Esr 8 22. Doch ist möglicherweise Anpassung an den religiösen Sprachgebrauch des herrschenden Volkes beteiligt, wenn Jahve in Schriften dieser Periode, wie auch noch später, so häufig „Gott des Himmels“ heisst Esr 5 12 6 9f. 7 12 21 23 Neh 1 4f. 2 4 20. Auch Ahuramazda ist Schöpfer Himmels und der Erde und des Menschen, freilich ohne die Kultgötter (Mithra, Anahita) depossedieren zu können. Aufs stärkste ist auch in unserer Periode das Weltbild, sind die Vor-

stellungen von den Vorgängen in der Welt und den Wirkungen des Göttlichen in ihr unter babylonischem Einfluss, und zwar auch in Palästina bei den prophetisch Denkenden. Freilich wird der Jahveglaube hiervon nur in seiner Peripherie, nicht in seinem religiösen Kerne umgestaltet. Er tritt an dieser mit fremden Vorstellungsformen in Verbindung. Freilich muten diese infolgedessen viel fremdartiger an, und sie sind deshalb viel weniger durch das Medium jüdischen Denkens gebrochen wie die § 116 geschilderten, früher eingewanderten Vorstellungen. Babylonisch gedacht ist der siebenlampige Leuchter, das Symbol der Augen Jahves, d. h. der sieben Planeten Sach 4. Auch die ehernen Berge, zwischen denen die Jahve rapportierenden Gespanne hervorkommen 6 1ff., und die Myrthen, zwischen denen Jahve בַּמְּצֻלָה steht 1 8, stammen daher, vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 122ff. Infolge babylonischen Einflusses belebt sich das nüchterne jüdische Denken mit symbolischen Gestalten von teilweis sehr bizarrer und phantastischer Art, die an die assyrisch-babylonischen Fabeltiere erinnern, und in denen sich Zustände, Empfindungen, Sorgen und Bestrebungen personifizieren. Hierin setzt sich, wie ein Vergleich von Sacharja mit Ezechiel lehrt, nur eine schon im Exile eingetretene Entwicklung fort. Sacharja erscheint die Heidenwelt, die Juda zerstreut hat, in Gestalt von vier Hörnern. Die Mächte, die sie im Auftrag Jahves stürzen, sind vier Schmiede. Die Sorgen um Jerusalems Aufbau verkörpern sich ihm zu einem Mann, der Jerusalem misst 2 5ff., die beiden Gesalbten, Josua und Serubbabel, die Oelsöhne, zu zwei neben dem siebenlampigen Leuchter stehenden Oelbäumen 4 14. Der göttliche Fluch ist eine über das Land fliegende gewaltige Buchrolle 5 1ff., die Sünde das Weib רִשְׁעָה, ihre Beseitigung stellt sich in zwei Weibern dar, die sie in eine Tonne einschliessen und durch die Luft hinwegführen 5 5ff. Die § 127 besprochene Unterordnung elohimischer Wesen unter Jahve nimmt ihren Fortgang. Jahves Umgebung belebt sich mit allerhand Geistern, die unter den Begriff מלאך subsumiert werden. Er wird zum Weltregenten, der sein Reich durch Sendboten regiert. Wie für einen irdischen König ein Protokollbuch über die täglichen Ereignisse und Beschlüsse סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים geführt wird, so werden „vor Jahve" die guten und bösen Taten in ein himmlisches Protokollbuch סֵפֶר זִכָּרוֹן Mal 3 16 eingetragen, damit sie vergolten werden Jes 65 6. Nach Neh 13 14 Ex 32 32f.

führt Jahve selbst dies Buch, streicht in ihm die Sünder, während die Gerechten „zum Leben“ aufgeschrieben werden Jes 4 3 Mal 3 16, weshalb es סֵפֶר חַיִּים heisst Ps 69 29. Ueber die Herkunft der Vorstellung aus dem babylonischen Nabumythus vgl. SCHRADER, KAT[3] S. 402ff. Auch die Elemente werden zu persönlichen Geistern. Die vier Winde רוּחוֹת sind Rosse von viererlei Farbe oder Gespanne mit solchen, die Jahves Aufträge nach allen Teilen der Erde tragen und ihm rapportieren Sach 1 8—11 6 1—8. Schädliche Wirkungen der Natur empfindet man als dämonische Wesen. Hg 1 11 ruft Jahve die Dürre חֹרֶב über das Land herbei. So steigen alte Gestalten aus der Tiefe, uralter Glaube mündet mit neuer Färbung in den Jahveglauben ein. Damit rückt Jahve zugleich aus dem Getriebe der Welt heraus. Wo er früher selbst eingriff, wirken jetzt Mittelwesen. Der Prophet Sacharja schaut zwar noch Jahve, aber mit ihm redet, ihm die Gesichte erklärend und ihm Aufträge übermittelnd, ein Engel הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי 1 9 14 2 2 7 4 1 4f. 5 5 10 6 4. Der מַלְאַךְ יהוה, § 42, ist ein zwischen Jahve und der Welt stehendes Mittelwesen geworden, bei dem Josua verklagt wird 3 1ff., das Jahve auffordert, Satan zu schelten (l. v. 2: מלאך יהוה statt יהוה), und das bei ihm für Israel Fürbitte einlegt 1 12. Nach Trtjs aber hat Jahve über Jerusalems Mauern Schutzengel שֹׁמְרִים bestellt, die beständig bei ihm Fürbitte einlegen und ihn an seinen Heilsratschluss erinnern, und angerufen werden, Jahve keine Ruhe zu lassen, bis er diese erhört Jes 62 6f. Die schon bei Ezechiel (§ 127, 5) zu belegende Aufnahme des צְבָא הַשָּׁמַיִם unter die Zahl der Gott dienenden Engel ermöglicht es, den Glauben an den Weltgott Jahve gegenüber der Tatsache des Polytheismus durch Subordination der heidnischen Götter unter Jahve zu wahren und zu erklären. Denn angesichts der Herrschaft der Heiden über Jahves Volk hielt die von Dtjs gegebene Betrachtung (§ 132, 1) nicht stand. Die heidnischen Götter gehören zur Kategorie der בְּנֵי אֵל, d. h. der elohimischen Wesen. So viel בני אל, so viel Heidenvölker, sie sind das Gebiet, in denen diese niederen Elohim Verehrung geniessen, und das sie regieren, ähnlich wie Jahve Israel, das dieser sich vorbehalten hat Dt 32 8f. (l. mit LXX בני אל statt בני ישראל) 4 19 29 25. So entsteht die Vorstellung von den Schutzgeistern der Völker. Jahve aber wird zum „Höchsten“ עֶלְיוֹן Jes 14 14 Dt 32 8 Kl 3 35 38.

6. In für die Zukunft folgenschwerer Weise werden bei Sa-

charja (c. 3) die Vorstellungen von den Mittelwesen durch die Figur des Satan הַשָּׂטָן bereichert. Der Name ist noch Appellativum und bezeichnet dies Wesen nach seiner Funktion, die Menschen wegen ihrer Sünden bei Jahve zu verklagen. Der Glaube, dass Dämonen menschliche Verfehlungen belauern und als Anlass, die Menschen zu schädigen und zu verderben, benutzen, war wahrscheinlich alt. Jetzt rückt ein solches Wesen in die himmlische Umgebung Jahves ein und gewinnt eine Stelle im Jahveglauben. Dass diese Entwicklung schon in die Zeit vor Sacharja zurückgeht, ist möglich. Der Satan ist bei Sacharja Organ der Weltregierung Jahves, ein himmlischer Staatsanwalt, nicht eigentlich als bös, sondern als schädlich gedacht. Menschen, die im Unglück sind, sind von ihm verklagt. Aber er ist bereits auf dem Wege, sich zu einem Gott entgegenarbeitenden Wesen zu entwickeln: dass er Josua verklagt Sach 3, stimmt augenscheinlich nicht zu Jahves Intentionen, und er wird deshalb gescholten. Ihr eigentümliches Kolorit gewinnt die Gestalt bei Sacharja dadurch, dass sich in ihr das böse Gewissen Israels über seine alte, die messianische Wendung verhindernde Schuld personifiziert. Das erklärt, dass sich Satan später auch zum Judenfeind entwickelt.

7. Die gesteigerte Bedeutung, die der tägliche Kultus im Tempel für die Gemeinde gewonnen hat, führt zu einer Vergeistigung seiner Formen. Gehörte Musik und Gesang von jeher zum Kult, so wird jetzt der tägliche Opfergottesdienst von den Tempelsängern mit Liedern begleitet, in denen sie Israels Gebete, seinen Glauben, seine Nöte und seine Hoffnungen vor Jahve aussprechen. So gibt die Wiederherstellung des Tempels den Impuls zur Entstehung der Psalmendichtung, die für das geistliche Lied auch der Christenheit vorbildlich geworden ist. Sie ist Widerhall von Gesetz und Prophetie aus dem frommen Gemüt, ein Bekenntnis zu Gottes Geboten und Verheissungen. Die Dichter der Psalmen werden wir unter den Tempelsängern zu suchen haben. Diese gewinnen damit eine feste Stelle im Kultpersonal. Wahrscheinlich haben sie sich schon damals nach den von ihnen gespielten Instrumenten in Innungen zusammengeschlossen. Die Blütezeit der Psalmendichtung fällt in die folgenden Jahrhunderte und wahrscheinlich auch die Hauptmasse der uns im Psalter erhaltenen Lieder, weshalb auf seinen Inhalt später zurückzukommen ist. Doch ist die Sitte, Kultakte

durch Psalmengesang zu schmücken, schon am Ende unserer Periode fest eingewurzelt, wie Nehemias Mauerweihe zeigt Neh 12 31 ff.

Dass das „Ich“ des Psalters mit Reuss, Smend u. a. für die Gemeinde zu halten ist, vgl. Sach 7 3, folgt aus dem Inhalt der Psalmen, ihrer Verwendung im Gemeindegottesdienst und daraus, dass alle Gedanken, die dieses Ich ausspricht, an andern Stellen des Psalters auch von dem Plural „Wir“ ausgesprochen werden. Die Frömmigkeit des einzelnen bedeutet eben noch Anteil am religiösen Gut des Volkes, s. u. 3. Vgl. Smend, ZAT 8, 49—147; Stade, GVI 2, 200 f., 212—216.

## § 140. Der Anschluss Fremder an die Gemeinde. Ihre Verweltlichung.

1. In Jerusalem und Umgebung fanden die im Jahr 538 Heimgekehrten nach § 122, 3 nur kümmerliche Reste der alten judäischen Bevölkerung vor. Haggai und Sacharja erwähnen sie daher gar nicht. In und um Bethlehem hatten sich inzwischen Kalebiter und verwandte Stämme niedergelassen, dorthin aus ihren alten Sitzen von den Edomitern gedrängt, die ihre Heimat an die Nabatäer verloren hatten. Diese Elemente scheinen sich der Gemeinde bald angeschlossen zu haben, denn Nu 13 6 P[g] und I Chr 2 zählen Kaleb zu Juda. Dass man nicht exklusiv war, entsprach den Anweisungen Ez 47 21—23 und ergab sich aus der messianischen Hoffnung wie der politischen Lage. Jes 56 1 ff. lehrt, dass man bereit war, jeden in die Gemeinde aufzunehmen, der sich ihrem Gesetze unterwarf. Leider ist nicht klar, wer die von der Versammlung ferngehaltenen בְּנֵי נֵכָר Neh 9 2 waren, und inwieweit sie zur Gemeinde gehörten. Glieder der Gola scheinen sich auch ausserhalb des ihr zurückgegebenen Gebietes niedergelassen zu haben. Denn nach Neh 3 7 beteiligen sich am Mauerbau Leute von Gibeon und Meronoth, die zum Stuhl, d. h. Gerichtsbezirk, des westeuphratischen Satrapen gehören. Doch ging die Hoffnung und der Ehrgeiz der prophetisch Gerichteten weiter. Jes 65 1 ff. verrät, dass sie auf den Anschluss der gesamten altisraelitischen Bevölkerung des Landes gerechnet haben. Jahve war zu erfragen und zu finden. Mit Juda sollte ja Ephraim im messianischen Reiche vereinigt werden. Aber Jahve hatte seine Hände vergeblich nach einem widerspenstigen Volke ausgestreckt. Der Anschluss war schon aus politischen Gründen unmöglich. Und die altisraelitische Bevölkerung war in anderer religiöser Stimmung als die Gola, so dass der Impuls



fehlte, die religiösen und kultischen Eigentümlichkeiten dieser anzunehmen. Man hatte nicht den Zorn Gottes im Exile getragen und die Entwicklung der messianischen Hoffnung in ihm nicht miterlebt. Sie empfinden kein Bedürfnis, sich unter die Zucht des Gesetzes zu stellen, und noch weniger warten sie auf einen Spross aus Davids Geschlecht und eine Umgestaltung aller Dinge in Palästina. Ziel der Religion war für sie vielmehr, sich im ruhigen Besitz ihrer Güter zu behaupten. Stabilität der Dinge erstreben sie. Der mit der eschatologischen Wendung kommende Umsturz aller Dinge musste ihnen unerwünscht und eine törichte Erwartung sein, während dieser Gedanke die Frömmigkeit der Gemeinde trägt. Jes 66 5 belegt, dass ihnen die messianische Erwartung der Gemeinde Gegenstand frivolen Spottes war. Dennoch übte auch auf sie der Kult auf Zion seine Anziehungskraft aus. Es war ein alter, berühmter Kult, seinesgleichen nicht im Lande. Es war vorsichtig und nützlich, auch dort durch Teilnahme am Opfer Vorsorge für den Bestand der irdischen Güter zu treffen. So scheinen gerade begüterte Nachbarn der Gemeinde die Teilnahme am Kult gesucht zu haben, ohne sich im übrigen der Gemeinde anzuschliessen. Die hohenpriesterliche Familie und die wohlhabenden Laienfamilien der Gemeinde begünstigen das. Denn es stärkt die Position der Gemeinde, und sie erblicken in den in gleichen sozialen Verhältnissen Lebenden Standes- und Bundesgenossen. Die Gleichheit der Interessen führt bald zu zahlreichen Mischehen zwischen den wohlhabenden Familien der Gemeinde und ihrer Nachbarschaft.

2. War der Anschluss einzelner im Gebiet der Gemeinde lebender Geschlechter vorteilhaft, da diese bald in ihr aufgehen mussten, so bedeutete der lose Anschluss dieser Auswärtigen keine Etappe auf dem Wege zur Erfüllung der Hoffnungen der Gemeinde, sondern führte von ihm ab. Er verstärkte die weltlich gesinnten Elemente, die in der Erhaltung der bestehenden Zustände ihren Vorteil erblickten. Ihr Einfluss wuchs durch die Verbindung mit diesen Fremden, die zwar einen Fuss in der Gemeinde hatten, aber mit dem Schwergewicht ihrer Interessen draussen waren. Noch mehr bedrohten die Mischehen die noch nicht gefestigte Eigenart der Gemeinde. Und die Frömmigkeit ihrer Frommen wurde empfindlich gestört. Zwar das wird zweifelhaft bleiben, ob die altisraelitische Bevölkerung in ihren

kultischen Praktiken wirklich so rückständig, ob ihre Religiosität so sehr eine synkretistische Rumpelkammer altisraelitischer und heidnischer Bräuche war, wie es ihnen Jes 56 9—57 13 (Baum- und Bergkult, Molochdienst, Hausfetische, Totenorakel) und 65 4 ff. (Opfer in Gärten, auf „Ziegelsteinen", Gräberkult, Inkubation, Schweinefleischessen) Schuld geben. Denn auf diesem Gebiete ist im Orient von alters her bis heute mit ausschweifender Phantasie verleumdet worden. Jedenfalls hatten sie aber eine anders geartete Religiosität, erwachsen aus den Resten der durch Prophetie und Exil nicht geläuterten vorprophetischen Religion. Durch den Wegfall der staatlichen und nationalen Bezüge, durch Aufnahme fremder Bräuche scheint die Religiosität noch unter das Niveau der alten Zeit hinabgesunken zu sein. Es entstand daher die Gefahr, dass die in der Gemeinde noch vorhandenen Reste des Alten, vgl. Mal 3 5, wieder neues Leben gewannen, und dass das Ziel der Frömmigkeit verdunkelt wurde. Namentlich die Mischehen konnten dahin wirken, die fremde Frau war von Anfang an eine religiöse Gefahr gewesen. Und bewusste Frömmigkeit musste die Verbindung mit solchen Menschen als Verunreinigung des heiligen Samens empfinden. Dazu bereitete auch die Wohlhabenheit der fremden Kultgäste und ihrer jüdischen Genossen den Frommen religiöse Skrupel. Wenn es diesen Leuten gut ging, während die Frommen der Gemeinde nicht vorwärts kamen, so nahm es etwa gar Jahve mit den Forderungen seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht ernst Mal 2 17. Dann hatte man also kein Recht, an eine individuelle Vergeltung menschlichen Tuns zu glauben. Jahve machte keinen Unterschied zwischen Gerechten und Gottlosen 3 18. Wozu sich dann mit dem Gesetze abmühen? Es ist eitel, Gott zu dienen und asketisch zu leben, wenn die Uebermütigen und Frevler gedeihen 3 14 ff. Diese Erwägungen beginnen die Religiosität in der Gemeinde zu untergraben. Viele werden gegen ihre kultischen Pflichten gleichgültig, die schwer genug drückten. Man opfert Minderwertiges, knappt den Abgaben ab, betrügt Jahve bei Gelübden, Opfern und Zehnten 3 8 ff. Die Priester drücken zu diesem Treiben die Augen zu. An dem ärmlich beschickten Tisch Jahves ist ihnen nicht viel gelegen 1 7. Dies und ihre parteiische Handhabung der Thora 2 9 macht sie verächtlich. Solchem Treiben gegenüber regt sich die Opposition der Strengergesinnten. So wird denn die von Anfang an in der Gemeinde vorhandene Zwie-

spältigkeit (§ 135) immer sichtbarer. Von den Vermögenden, weltlich Gesinnten, auf Mehrung ihres Besitzes und Wahrung ihrer sozialen Stellung Bedachten und die Religion als Mittel zu diesen weltlichen Zwecken Betrachtenden, zu denen auch die Priester gehören, und ihren auswärtigen Gesinnungsgenossen und Verwandten sondern sich die Frommen ab, die sich mit ihrer Lebensführung demütig unter das Gesetz beugen und an der messianischen Hoffnung hängen. Ihnen lehren die Zustände in der Gemeinde nicht, dass es mit der Gerechtigkeit Jahves nichts ist, sondern dass das Gericht vor der Tür steht. Ihnen bangt vor dem Zorne Jahves. So bewirkt die Verweltlichung der Gemeinde ein Wiederaufleben der Gerichtserwartungen. Man begreift, dass es mit dem Gerichte des Exiles nicht abgetan gewesen ist. In der Gemeinde sind Sünder, von denen sie gereinigt werden muss. Neben die Erwartung des Weltgerichts tritt deutlicher als bei Zacharja die Erwartung eines innerjüdischen.

## § 141. Das Buch Malachi.

Dem Wiederaufleben der Gerichtserwartung verdanken wir die Kenntnis der religiösen und sittlichen Zustände der Gemeinde vor Esra. Die § 140, 2 gegebene Schilderung ist dem Buch Malachi entlehnt, einer anonymen Schrift, die ein Glied jener Kreise der Strengeren zum Trost und zur Warnung hat ausgehen lassen. In ihr begegnet uns die erste der § 138, 2 gekennzeichneten anonymen prophetischen Schriften, die durch eine Störung der inneren oder äusseren Verhältnisse der Gemeinde hervorgerufen werden, die noch unerfüllten Hoffnungen wiederholen und von ihnen aus die Situation erklären. Geschrieben in einer Zeit, wo Dürre und Misswachs die Gemeinde nachdenklich machte 1 9 2 13 3 10ff., verkündet das Pamphlet ein Gericht über Priester und Laien. Der zeitliche Abstand von den alten Propheten tritt in der Bedeutung zu Tage, die es den Priestern, die immer vor dem Volk abgehandelt werden und den Ehrennamen מַלְאַךְ יהוה צבאות 2 7 erhalten, und der richtigen Leistung von Abgaben und Opfern beilegt, weiter darin, dass es alle Verhältnisse der Gemeinde daran misst, ob sie den Anforderungen der Heiligkeit Jahves entsprechen. Wir sind mitten in einer gesetzlichen Entwicklung und zwar, wiewohl das Buch nur das Gesetzbuch der Jerusalemer Gemeinde, d. h. das Deu-

teronomium kennt und daher die Priester noch Leviten nennt 2 4 8 3 3, auf dem Wege zu $P^g$. Ihre Rechte und Pflichten fliessen aus dem בְּרִית הַלֵּוִי 2 8, die Israels aus dem Bund der Väter v. 10 (§ 145, 2). Und von den Vorfahren der jetzigen entarteten Priester hat es andere Vorstellungen als die alten Propheten. „Zuverlässige Weisung war in seinem Munde, und Frevel fand sich nicht auf seinen Lippen. In Frieden und Gradheit wandelte er mit mir, und viele hielt er zurück von Schuld“ 2 6. Die Vergangenheit beginnt dem Verfasser zur guten alten Zeit zu werden, wiewohl er noch weiss, dass Israel seit den Tagen der Väter von Jahve abgewichen ist 3 7. Er geht zwar von der prophetischen Einsicht aus, dass Religion ein von Gott geschenktes Verhältnis ist, denn er begründet Israels Pflicht, Jahve zu ehren, damit, dass dieser es liebt. Aber, dass Jahve nicht geehrt wird, zeigt sich ihm darin, dass die Priester Jahves Tisch mit schlechten und unzulässigen Opfergaben beschicken und die Durchstechereien der Laien (§ 140, 2) zulassen. Ein solcher Opferdienst unterbliebe besser ganz, denn „von Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang ist mein Name gross unter den Heiden, und an jedem Kultort wird meinem Namen geopfert“. Hier zieht er die letzte Konsequenz aus Dtjs (§ 132) Auffassung von der Einzigkeit Jahves: hinter allem, was als Elohim Opferdienst empfängt, steckt als einzige Realität der eine Jahve. Des Levibundes uneingedenk, vergessen die Priester ihre Aufgabe, Erkenntnis zu bewahren und Weisung zu bieten. Durch ihre Parteilichkeit machen sie Jahve und sich selber verächtlich 1 1—2 9. Der Bund der Väter und das Heiligtum ist ferner durch die Mischehen mit heidnischen Frauen (בַּת אֵל נֵכָר) und die dadurch veranlassten Verstossungen jüdischer Frauen, bei deren Ehelichung Jahve Zeuge war, entweiht worden. Deshalb ist das Opfer der Gemeinde nicht mehr wohlgefällig 2 10—16. Jahve hat die Anzweiflung seiner Gerechtigkeit und das Fragen, wann der Gerichtstag kommt, satt. Er sendet seinen Engel vor sich her, dass er ihm den Weg bereite. Plötzlich wird er in den Tempel einziehen, „und der מַלְאַךְ הַבְּרִית, an dem ihr Gefallen habt, siehe er kommt“ (s. A. 2). Es ist מֶלֶךְ für מַלְאַךְ zu lesen. Gemeint ist Jahve als König der Gemeinde. Aber sein Kommen bringt ein scharfes, läuterndes Gericht, das wenige ertragen werden. Er läutert die Priester, so dass sie künftig rechtbeschaffene Opfer bringen, er vertilgt die Zauberer, Ehebrecher, Meineidigen und

Bedrücker der Schwachen 2 17—3 5. Hieran schliesst sich ein kurzer Bussruf an die Sünder 3 6—12. Sie sollen aufhören, Jahve zu betrügen und es einmal mit völliger Ableistung ihrer kultischen Abgaben versuchen, dann wird Jahve seinen Segen ausschütten, und alle Völker werden sie preisen. Er schliesst 3 13—21 mit einer Verwarnung der Frommen, nicht Jahve mit der Klage lästig zu fallen, dass es den Sündern gut gehe, und dass Frömmigkeit nichts nütze. Die Jahve fürchten, sind vor Jahve in das himmlische Merkbuch (vgl. § 139, 5) eingetragen worden. Am Tage des Gerichts wird sie Jahve wie Söhne halten, und sie werden sein Eigentum sein. Dann wird sich der Unterschied zwischen Gerechten und Gottlosen zeigen. Wie Stroh in der Flamme kommen die Uebeltäter im Gericht um. „Euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, geht die Sonne der Gerechtigkeit strahlend auf, und Heilung hat sie auf ihren Flügeln; und ihr werdet hervorgehen und springen wie Mastkälber und die Gottlosen zertreten, dass sie wie Staub unter euren Sohlen werden am Tage, da ich's tue, spricht Jahve der Heerscharen." Damit ist ein Ton angeschlagen, der in den Psalmen kräftig weiter klingt.

1. Die Ueberschrift lässt das anonyme Buch בְּיַד מַלְאָכִי herrühren, was auf Missverständnis von 3 1 beruht. Das Buch verläuft in Diskussionen mit Gegnern, deren Gedanken mit וַאֲמַרְתֶּם 1 2 6f. 13 2 14 17 3 7f. 13 eingeführt werden, und denen mit אמר יהוה צבאות 1 8f. geantwortet wird, womit auch Jahves Vorwürfe eingeleitet werden 1 2 11 2 16. Das Buch ist nach Form und Inhalt von Bedenken nicht frei.

2. Es ist streitig, was unter מַלְאַךְ הַבְּרִית Mal 3 1 zu verstehen ist. Die Interzession eines Mittelwesens ist nicht nötig, da Jahve selbst in seinen Tempel einzieht. Daher ist auch für den Schutzengel Israels, den Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im AT S. 237 ff., im Ausdrucke findet, kein Platz. Dazu konnte sich diese zuerst im Buche Daniel zu belegende Figur erst bilden, nachdem der Ursprung der Vorstellung von den Schutzengeln der heidnischen Völker vergessen war: sie sind ursprünglich die heidnischen Götter, entsprechen also Jahve selbst in seinem Verhältnis zu Israel. Zu מֶלֶךְ הַבְּרִית als Bezeichnung des sich als König der Gemeinde im messianischen Gericht erweisenden Jahve vgl. den מֶלֶךְ הַכָּבוֹד von Ps 24 7—10, den מֶלֶךְ von Jes 33 17 22 Ze 3 15.

3. Das Buch Malachi schliesst mit 3 23f. mit einem Abschnitt, der für die Geschichte der messianischen Hoffnung sehr wichtig geworden ist. Bevor der Tag Jahves kommt, wird Jahve den Elia schicken, damit er die bestehenden Familienzwistigkeiten schlichte, damit Jahve das Land nicht mit dem Banne zu schlagen braucht. Aus diesem Abschnitte stammt, wiewohl in ihm der Messias nicht genannt ist, die jüdische Erwartung, dass Elia als Vorläufer des Messias wiederkommen werde Mrc 8 28 9 11 ff. (Matth 16 14 Luc 9 19).

Die Zugehörigkeit des Abschnittes zum Buche Malachi, das in v. 21 einen normalen Schluss hat, hat zuerst Böhme, ZAT 7, 210—215 bestritten. Für die Authentie tritt ein Kuenen, Onderzoek II[2] 428. Neue Gründe gegen diese bringt bei Schwally, Leben nach dem Tode S. 117. Der Abschnitt 3 23 f. kann nicht vom Verfasser des Buches herrühren, da dieser von Familienzwistigkeiten nichts weiss und das Gericht für unabwendbar hält, das Elias Vermittlung abwenden soll. Zudem widerspricht er 3 1.

## § 142. Esra und die zweite Rückwanderung.

1. Die Gemeinde konnte aus der §§ 140; 141 geschilderten verworrenen Lage nur herauskommen, wenn sie sich auf ihre durch Prophetie, Exil und Gesetz geschaffene Eigenart besann und in ihr kräftigte und alles Fremde, was sie hierin störte, von sich stiess. Dass ihr die hierzu nötige Kraft babylonische Juden zuführten, erklärt sich aus dem § 139, 3 Ausgeführten. Die Frömmigkeit und die Ideale dieser wären zu Fall gekommen, wenn es nicht gelang, der Jerusalemer Gemeinde, die ihnen die Hoffnungen des Judentums verkörperte, Hilfe zu bringen. Sie wissen für ihre Zwecke die persische Obrigkeit in Bewegung zu setzen. Es gelingt dem von Zadok abstammenden Priester Esra, Artaxerxes Langhand und seine Räte für den Plan zu gewinnen, ein im Besitze Esras befindliches Gesetzbuch (vgl. darüber § 145) als königliches Gesetz in der Gemeinde einzuführen. Die jüdische Gemeinde verdankt ihre Organisation einem verständigen Zusammenwirken der babylonisch-jüdischen Orthodoxie und der persischen Obrigkeit. Im Jahre 458 ergeht ein Dekret des Artaxerxes an den Priester Esra, „den Schreiber des Gesetzes Gottes“ Esr 7 11 12 21, dass jeder Exulant, der wolle, mit ihm heimkehren solle. Esra aber soll auf Grund des „Gesetzes in seiner Hand“ eine Untersuchung über Jerusalem und Juda anstellen und die Geschenke des Königs und seiner Räte dorthin bringen. Die Bedürfnisse des Tempels sollen aus den königlichen Kassen bestritten werden, alle Tempelbeamte Steuerfreiheit erhalten. Esra soll Richter über die Juden der transeuphratischen Provinz einsetzen, sie im Gesetz unterrichten und die, welche das Gesetz nicht halten, strafen. Esra hat also die persische Obrigkeit für eine Reform der jüdischen Gemeinde gewonnen. Das Gesetz Esras wird für die jüdische Gemeinde auch Gesetz des Königs 7 25. Durch einen Regierungsakt des persischen Königs Artaxerxes, der die Einführung eines dem

Esra gehörenden, in noch zu ermittelndem Sinne von Esra geschriebenen, Gesetzbuches anordnet, erhält die durch einen Regierungsakt des Cyrus ins Leben gerufene jüdische Gemeinde feste Gestalt. Im April 458 bricht in Babylonien unter Führung Esras eine zweite Exulantenschar auf, darunter 1368 Männer, 2 Priestergeschlechter, das davidische Geschlecht Chaṭṭusch und 12 Laiengeschlechter, ausserdem 38 Leviten, die aber besonders angeworben werden müssen, und 220 Tempelsklaven. Sie nehmen die reichen Geschenke des Königs und seiner Räte und der zurückbleibenden babylonischen Juden mit. Am 1. Ab (August) kommen sie in Jerusalem an, liefern am 4. das Mitgebrachte ab und opfern im Tempel.

2. Esras erste Massregeln richten sich gegen die Mischehen. Bald nach seiner Ankunft wird ihm im Tempel die Mitteilung gemacht, dass sich der heilige Same mit der Bevölkerung des Landes (עַמֵּי הָאָרֶץ) vermischt habe, und dass hierbei die Vornehmen mit bösem Beispiele vorangegangen seien Esr 9 1 ff. Mit Entsetzen und Trauer nimmt Esra diese Mitteilung auf und sitzt stumm da bis zur Abendmincha. Dann hält er in Form eines Sündenbekenntnisses den ihn weinend Umstehenden die Schuld der Gemeinde vor. Aus ihrer Mitte erhebt sich Schekanja, erkennt die Schuld der Gemeinde an und schlägt vor, einen Vertrag zu schliessen, die Mischehen zu lösen. Er fordert Esra auf, die Sache kraft seines Amtes in die Hand zu nehmen. Esra lässt dies die anwesenden Häuptlinge beschwören. Eine Volksversammlung beschliesst demgemäss am 20. Kislev (Dezember), und eine Kommission erledigt bis zum Nisan (April) 457 die Sache. Esr 10 18 44 zählt die Namen der Schuldigen auf. Von da verschwindet Esra für 13 Jahre aus der Geschichte. Erst im Jahre 444 taucht er und sein Gesetzbuch wieder auf, vgl. §§ 144; 145.

3. Was in diesen 13 Jahren geschehen, lässt sich aus Esr 4 7—23 und Neh 1 noch erschliessen. Esra scheint zur Sicherung der Gemeinde gegen die durch die Auflösung der Mischehen gekränkten und in den Rechten, die sie an den Tempel erworben hatten, bedrohten altisraelitischen Bevölkerung die Wiederherstellung der Stadtmauer angeordnet zu haben. Dies konnte ihm als Ueberschreitung seiner Kompetenz ausgelegt werden. Die persischen Beamten in Samarien stellen in einer Eingabe an Artaxerxes vor, es geschehe, um den Abfall der Gemeinde vor-

zubereiten, und es könne die ganze transeuphratische Provinz verloren gehen. Sie erhalten den Befehl, den Mauerbau bis zum Eintreffen neuer Weisungen zu sistieren. Sie ziehen nach Jerusalem und nötigen die Gemeinde unter Anwendung von Gewalt zur Einstellung der Arbeit; es wird von ihnen Bresche gelegt, und die Tore werden verbrannt. Esra ist in der demütigenden Lage eines von seinem Auftraggeber verleugneten Kommissars, seine Autorität ist gebrochen, sein Versuch, der Gemeinde zu helfen, scheint gescheitert.

## § 143. Tritojesaia und Verwandtes.

1. In der Zeit, in der Jerusalem unter den von seinen Nachbarn erfahrenen Misshandlungen darniederlag, erneuerte der prophetische Schriftsteller, dessen Weissagungen den Grundstock von Jes 56—66 bilden, die Weissagungen der früheren Propheten, insbesondere des Dtjs, von der Herrlichkeit des neuen Jerusalems. Der Glaube triumphiert in ihm über den traurigen Augenschein. Die Mauern sind noch nicht wieder gebaut 58 12 62 6f., die Nachbarn überfallen und plündern die Gemeinde, sie planen, sich einen eigenen Tempel zu errichten 66 1ff., die Frage der Zulassung der Fremden erregt die Gemüter 56 5 7. Der Verfasser gehört denselben Kreisen wie Malachi an, er bezeugt die gesetzliche und prophetische Gegenströmung gegen die von Priestern und Notabeln begünstigte Zulassung der Fremden. Erfahren wir aus Malachi genaueres über die inneren Zustände der Gemeinde, so gewährt uns Trtjs ausserdem Einblick in die religiöse Entwicklung der Nachbarn der Gemeinde und in ihre Beziehungen zu dieser. In der Frage der Zulassung Fremder nimmt er eine mildere Stellung ein als das Deuteronomium (23 2—9) und die sich bei Esra beschwerenden Frommen (§ 142, 3). Das bedingt ja schon die messianische Hoffnung. Der בֶּן־הַנֵּכָר, der Jahve dient und den Sabbat hält, d. h. der das Gesetz befolgt, soll wie die Eunuchen, die dies tun, aufgenommen werden 56 3. Aus 65 1—12 66 4 sehen wir, dass gerade prophetisch Gerichtete auf den Anschluss der altisraelitischen Bevölkerung hofften. Begreiflich, da die messianische Hoffnung ja sogar mit dem Anschluss der Heiden rechnet. Weshalb jene nicht wollen 66 3, d. h. sich dem Gesetz und der religiösen Führung Jerusalems nicht unterwerfen können, haben wir § 140, 1 gesehen.

Jes 56—66 zerfällt jetzt in zwei Teile 56—60 und 61—66. Namentlich der letztere ist oft bis zur Unselbständigkeit abhängig von Dtjs. Doch berührt er sich in Sprache und Gedanken ebenso mit anderem prophetischen Schrifttum, mit dem Deuteronomium und den Psalmen. Wir sind eben im Zeitalter des Studiums der Propheten, der Arbeit am Deuteronomium und der Psalmendichtung. Nicht alle Abschnitte stammen aus der Zeit Esras, und vor allem ist es nicht möglich, alle vom gleichen Schriftsteller herzuleiten. Abgesehen von jüngeren Ueberarbeitungen, Nähten, Erweiterungen und Glossen wie 58 13 f 59 21 62 2b 65 25 sind auszuschalten: a) 59 5—8 ein Stück Psalm; b) 59 15b—20, Stück einer nachexilischen Weissagung des Gerichts über die Heiden; v. 16 ist 63 4 f. nachgeschrieben; c) 63 7—19a und 63 19b—64 11, zwei Bittpsalmen aus makkabäischer Zeit; d) unklar ist das Verhältnis der beiden ersten Abschnitte 56 1—8 und 56 9—57 13 zum übrigen Bestand. Wahrscheinlich stammt 56 1—8 von Trtjs, während 56 9—57 13, durch die Naht וְאֹמַר v. 14 (so zu punktieren) angefügt, das Orakel eines andern gleichzeitigen Propheten sein wird.

2. Gepredigt wird Trtjs nicht haben. Er ist Schriftsteller. Damit hängt seine eigentümliche Vorstellung von der Inspiration zusammen. Er redet nicht, so oft der Geist ihn befällt, und was dieser ihm zuraunt, sondern der Geist Jahves hat sich bleibend auf ihm niedergelassen: Jahve hat ihn gesalbt, ihn gesandt, den Demütigen frohe Botschaft zu bringen, zu verbinden, die zerbrochenen Herzens sind, den Gefangenen Freiheit zu verkünden und den Gebundenen Freilassung, auszurufen ein Jahr der Huld von Jahve und einen Tag der Rache von unserem Gotte 61 1 f. Während die tief gedemütigte Gemeinde sehnsüchtig nach Jahve ausschaut und nicht begreifen kann, dass er nicht erscheinen will, trotzdem man durch genaue und eifrige Uebung des Kultes (Fasten) die sittlich-religiösen Vorbedingungen zu schaffen sucht 58 3 59 9 11, und angesichts ihrer Lage schliessen möchte, dass Jahve nicht helfen will oder kann, geht Trtjs aus der Not die Hoffnung strahlend auf. Er erblickt Jahves Einschreiten in nächster Nähe und erklärt sein bisheriges Zögern aus den Sünden der Gemeinde, insbesondere ihrem äusserlichen, unbussfertigen Wesen 57 17 ff. 58 1 ff. 59 2 ff. 13 ff., vgl. §§ 138, 2; 139, 3. Er will nicht schweigen, bis Zions Rechtfertigung (צְדָקָה) strahlend aufgeht 62 1. Er schaut den in prachtvoller Theophanie von der Vernichtung der Heiden nach Zion heimkehrenden Jahve 63 1. Es ist recht eigentlich die Verkündigung des Kommens Jahves sein Thema. Trotz der welthistorischen Lage steht es ihm wegen seines Glaubens an Israels gutes Recht und an Jahves Weltregierung fest, dass Jahves Tag über die Heiden und damit Israels Heil (יֵשַׁע, יְשׁוּעָה und צֶדֶק sind

ihm Wechselbegriffe) kommt 56 1 63 1—3 66 15. Er bittet die von Jahve über Jerusalems Mauern gesetzten Schutzengel (§ 139, 5), ihm keine Ruhe zu lassen 62 6f. Die Vorstellung vom Erscheinen Jahves zum Gericht gewinnt wunderbare Züge: wir sind auf dem Wege zur Apokalyptik. Die glänzende Schilderung der Herrlichkeit des neuen Jerusalems aber steht im Kontrast zum Elend der Gegenwart.

Das Erscheinen Jahves wird den Nahen und Fernen, d. h. der Gemeinde und Diaspora, Frieden schaffen, an dem הָרְשָׁעִים, d. h. die Gegner der Gemeinde, die Heiden, keinen Anteil haben werden. Ueber Jerusalem erstrahlt Jahves Herrlichkeit und lockt die Heiden aus ihrem Dunkel hervor. Sie bringen die Diaspora und ihre Schätze und Opfergaben mit. Fremde bauen Jerusalems Mauern, und ihre Könige dienen ihr. Stadt und Tempel sind voll Pracht, Friede und Gerechtigkeit. Die Stadt ist reich bevölkert. Sie braucht nicht Sonne noch Mond, da Jahves Herrlichkeit ihr zum Licht dient c. 60. Die alten Trümmer werden wieder aufgebaut 61 4. Die Fremden sind Israels Hirten und Ackerleute. Die Juden aber verrichten für sie priesterliche Funktionen, geniessen das Vermögen der Heiden, erhalten Ersatz für frühere Beraubungen; Jahve schliesst mit ihnen einen ewigen Bund, sie sind ein heiliges Volk עַם הַקֹּדֶשׁ, dessen Ruhm in alle Welt dringt 61 62. Mit ähnlichen Zügen schildern 65 66 die Endzeit, nur dass sie sich dabei speziell gegen die samarischen Gegner wenden. Diese in ihren Gewohnheiten beharrenden, sündigen und entarteten Israeliten züchtigt Jahve im Gericht, während er seine treuen Knechte im Lande segnet. Es gibt eine völlige Neuordnung aller Verhältnisse (neuen Himmel und neue Erde 65 17). In Jerusalem, in das die Diaspora zurückkehrt, herrscht eitel Glück, der Jüngste stirbt als hundertjähriger Greis.

3. Ein wichtiges Zeugnis aus dem Kreise der Frommen und Gesetzestreuen ist das nach 1 A. gleichzeitige Orakel 56 9—57 13, das sich gegen die Fremden und ihre vornehmen Gönner in der Gemeinde kehrt. Die Priester und Propheten sind stumme Hunde, d. h. sie vernachlässigen ihre Pflicht, Fremde und Raubtiere vom Hofe fern und die eigene Herde in Ordnung zu halten. Sie gehen im eigenen Interesse ungerechtem Gewinne nach, d. h. sind den Ansprüchen der abgöttischen Nachbarn geneigt. Aber die Fremden werden untergehen, und die Gesetzestreuen im Besitz von Tempel und Land bleiben v. 13.

## § 144. Nehemia. Die Einführung des Gesetzbuches Esras.

1. Im 20. Jahre des Artaxerxes (445) erhält Nehemia, ein Mundschenk des Königs und daher wahrscheinlich ein Eunuch zu Susa durch seinen von einer Pilgerfahrt zurückgekommenen Verwandten Chanani genaue Nachricht von der Schmach Jeru-

salems und dem elenden Zustande der Gemeinde. Nehemia ist ein mit ganzer Seele in dem Glauben, den Erinnerungen und den Hoffnungen seines Volkes lebender, gottesfürchtiger Laie, ebenso aufopfernd wie klug und zäh in Verfolgung seiner Absichten, freilich auch ein Typus jener jüdischen Frömmigkeit, die mit Gott über ihre frommen Werke genau abrechnen möchte Neh 5 19 13 14 22 29, daher doch nur scheinbar selbstlos. Er weiss Artaxerxes zu veranlassen, dass ihm der, wie es scheint, seit den Erfahrungen beim Tempelbau eingezogen gewesene, Posten eines Satrapen von Jerusalem übertragen wird. Nach seiner Ankunft in Jerusalem setzt er trotz der Hemmnisse, die ihm die Feindschaft und die Nachstellungen der Gegner der Gemeinde, die Intriguen der mit ihnen korrespondierenden Jerusalemer Führer der Gemeinde, ihrer Priester, Häuptlinge und Propheten 6 10—18 und die grosse Armut des Volkes c. 5 bereiten, durch, dass die Mauer in 52 Tagen angestrengter, gemeinsamer Arbeit wiederhergestellt wird. Nachdem die nötigen Massnahmen zu ihrer Verteidigung getroffen sind, wird sie durch ein Freudenfest unter Prozessionen und Psalmengesang eingeweiht c. 12.

2. Das Gelingen des Mauerbaus schafft der Gemeinde Mut und ein gutes Vorurteil für Esras Pläne. Nunmehr erst kann dieser in die Wege leiten, wozu er 13 Jahre früher nach Jerusalem gekommen war. Wie es zur Einführung seines Gesetzbuches kam, darüber berichtet der in der Grundlage aus Esras Memoiren stammende Abschnitt Neh 7 73b—10 40. Am Neumond des Tischri 445 wird eine Volksversammlung am Wassertore abgehalten. In dieser wird Esra aufgefordert, das Buch der Lehre Moses, die Jahve Israel befohlen (סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה), zu holen. Esra tut's und liest daraus der Versammlung bis Mittag vor, allerdings mit Pausen, in denen die Leviten den Laien die vorgelesenen Abschnitte erklären. Die Verlesung des Buches Esras übt aber eine ähnliche Wirkung wie einst die des Gesetzbuches Josias (vgl. § 120, 2): das Volk wird traurig und weint. Aber man (8 9 sind entweder Nehemia und die Leviten, so E. Meyer, oder Esra und die Leviten, so Stade, GVI 2, 177 A. 1 zugesetzt) tröstet das Volk und entlässt es zum Opfermahl. „Seid nicht traurig, denn die Freude Jahves“ — nämlich an dem heutigen Feste — „ist eure Schutzwehr“ (v. 10). Am 2. Tage wird die Verlesung in Esras Hause in Gegenwart der Familienhäupter fortgesetzt. Dabei stösst man auf die Thora über das Laub-

hüttenfest Lv 23 33—43. Infolgedessen wird das Fest auf Dächern und Strassen unter Laubhütten sieben Tage lang und mit einer Schlussfeier עֲצֶרֶת am 8. Tage כַּמִּשְׁפָּט, also vom 15.—22. Tischri gefeiert, zum ersten Male seit Josuas Tagen. Am 24. Tischri aber hält man einen Busstag in Sack und Asche unter Fernhaltung aller Fremden bei Schriftverlesung und Sündenbekenntnis ab. Es bekennt dieses nicht die Sünden der lebenden Individuen, die des guten Glaubens leben, dem Gesetze Gottes genügen zu können, sondern die grosse kultische Schuld, die von den Vätern der lebenden Generation vererbt worden ist. Und zwar bekennt nach 9 6 LXX Esra die Sünden Israels. Sein Bussgebet ist eine im Geiste deuteronomistischer Geschichtsbetrachtung gehaltene Predigt von Jahves Barmherzigkeit und Israels Widerspenstigkeit, die aus der Geschichte Israels von Abrahams Erwählung bis zur Stunde belegt werden. Es schliesst mit der Bitte, die Leiden der assyrischen Zeit als genügende Strafe ansehen zu wollen. Die Strafe ist gerecht und verdient. Aber Jahve möge bedenken, dass die Gemeinde jetzt Knecht im Lande ihrer Väter ist, und dass sie in grosser Bedrängnis ist, da Fremde über den Ertrag des Landes, wie über Leib und Leben Israels schalten und walten.

Das zum Teil in demselben bösen Hebräisch (vgl. 9 7 f. 19) wie Nehemias Memoiren (vgl. 13 30) geschriebene Bussgebet Esras Neh 9 6 ff. ist, wenn von Esras Hand, eines der wichtigsten Dokumente zur Religionsgeschichte und zur Entstehung des AT. Es zeigt freilich genaue Bekanntschaft mit $P^g$ (vgl. die Schöpfung v. 6 mit Gn 2 1 f., die Ausführung Abrams aus Ur Kasdim, seine Umnamung, den Bund mit ihm v. 7 f. mit Gn 11 31 17 5 ff.). Aber ebenso genau bekannt zeigt sich der Verfasser mit der aus J + E + BB + Dt entstandenen palästinischen Vorstufe des Pentateuchs, der sonach zu seiner Zeit in allgemeiner Geltung war. J + E + Dt folgt er insbesondere und zwar oft wörtlich bei Beschreibung der ägyptischen Angelegenheiten und des Wüstenzugs. Besonders bemerkenswert ist, dass er den Sabbat nicht mit $P^g$ Gn 2 von der Schöpfung der Welt datiert (vgl. aber § 145, 2 A. 1), sondern von Mose, vgl. zu dieser ganzen Materie Geissler, Die liter. Beziehungen der Esramemoiren insb. zur Chr. und den hexateuchischen Quellschriften, 1899, und Bertholet zu Neh 9. Ebenso vertraut ist der Verfasser mit dem deuteronomistischen Richter- und dem Königsbuche, die sonach zu seiner Zeit vorhanden waren und als heilige Schriften galten. Aufs stärkste deuteronomistisch beeinflusst ist er in der Beurteilung der Königszeit: sie ist für ihn wie die Richterzeit ein Teil der prophetischen Periode Israels.

3. Neh 10 erzählt weiter, das Volk habe nach diesen Ereignissen einen Vertrag geschlossen, „in der Thora Elohims, die durch Mose, den Knecht Elohims, gegeben wurde, zu wandeln

und zu halten und zu tun alle Befehle Jahves unseres Herrn und seine Rechte und Satzungen". Der Vertrag wird beschworen und über ihn ein mit den Unterschriften der Häuptlinge versehenes Dokument aufgenommen. Die besonderen Verpflichtungen aber, die man neben der allgemeinen Verpflichtung auf Esras Gesetzbuch übernimmt, sind: 1) Mischehen mit den Landbewohnern soll man nicht eingehen; 2) an Sabbaten und Festtagen soll man mit ihnen nicht handeln; 3) jedes siebente Jahr sollen die Aecker brach liegen und Pfandforderungen fallen gelassen werden; 4) zur Erhaltung des Tempeldienstes ist jährlich eine Steuer von 1/3 Sekel zu zahlen; 5) das nötige Holz ist in den Tempel in der durch das Los festgelegten Reihenfolge einzuliefern, damit es auf dem Altare Jahves brenne כַּכָּתוּב בַּתּוֹרָה; 6) die בִּכּוּרֵי [כָל־] פְּרִי כָל־עֵץ (vgl. § 145, 2 A. 3) sind jährlich in den Tempel zu liefern, ebenso die Erstgeburten von Mensch und Vieh כַּכָּתוּב בַּתּוֹרָה (d. h. zu lösen); die Erstgeburten von Rindvieh und Kleinvieh sind den diensttuenden Priestern abzuliefern, die ראשית vom Schrotmehl und von allen Most- und Oelfrüchten ist den Priestern in die Tempelzellen zu liefern, ebenso der Zehnte den Leviten, und der Tempel nicht im Stich zu lassen.

1. Neh 10 ist jetzt stark und von verschiedenen Händen, nicht bloss vom Chron., überarbeitet. Die Namen der Priester und Leviten sind schon deshalb nachgetragen, weil sie vor den Häuptlingen der Laiengeschlechter stehen. v. 30 befremdet Elohim statt Jahve, v. 38—40 sind stark glossiert. Mindestens gehören v. 38b—40a nicht zum ursprünglichen Text. c. 10 stammt nach dem Charakter seiner Darstellung aus den Memoiren Esras, nicht aus denen Nehemias. Bertholets Vermutung, es habe in diesen ursprünglich hinter 13 31 gestanden und an seiner jetzigen Stelle einen Bericht der Esramemoiren über die Verpflichtung auf das Gesetz verdrängt, stimmt nicht zum Wortlaut von 10 30. Dazu kann 13 31 zwar 10 35 vor sich haben, nicht aber 10 35 jenes.

2. Seit der Reform Josias hatte Israel neben der mündlichen Thora der Priester (§ 62, 5) und Propheten (§ 105, 3) eine schriftliche (§ 120, 4 A. 1; 121, 2). Der alte Sprachgebrauch überlebt das Exil Kl 2 9 Hg 2 11 Mal 2 7 ff. Seit der Einführung des Gesetzbuches Esras aber denkt man, wiewohl man noch weiss, dass es sich eigentlich um mündliche prophetische Thora handelt Neh 10 30 Esr 9 11, bei תורה an das geschriebene Gesetzbuch und sagt für סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה und verwandte Ausdrücke kurz סֵפֶר הַתּוֹרָה oder noch kürzer הַתּוֹרָה Ne 8 14 10 35 37. Eben damit war notwendig als weitere Folge gegeben, dass man schliesslich mit הַתּוֹרָה den Begriff eines von Mose geschriebenen Buches verband.

## § 145. Esras Buch der Priesterkodex (= $P^g$ + $P^h$). Die religionsgeschichtliche Bedeutung des $P^g$.

WELLHAUSEN, Prolegomena[5] S. 299—368, 412—426; STADE, GVI 2, 140—152; WURSTER, ZAT 4, 112—133; VALETON, ZAT 12, 1—22; HOLZINGER, Einleitung in den Hexateuch S. 332—475.

1. Aus der Feier des Laubhüttenfestes, vgl. § 144, 2, folgt, dass Esras Gesetzbuch neben $P^h$ Bestandteile enthielt, die $P^g$ ergänzen und daher mit $P^s$ bezeichnet werden. Wenn man das Fest in Lauben feiert, befolgt man die Vorschrift von $P^s$ Lv 23 39f. 42, wenn man am 8. Tage eine עֲצֶרֶת hält, die von v. 36, die einem mit $P^h$ verschmolzenen Festkalender entstammt. Anderseits folgt daraus, dass die Gemeinde nicht einen Versöhnungstag im Sinne von Lv 16 23 26ff., sondern statt seiner am 24. einen Buss- und Bettag feiert, der eine Vorstufe zu diesem vorstellt, dass Esras Buch noch nicht einmal alle Bestandteile umfasste, die wir jetzt in Lv 23 lesen, geschweige den ganzen P. Es fehlte die Hauptmasse des mit $P^s$ bezeichneten Materials: das Resultat der Arbeit der Schriftgelehrten, die Esras Buch mit dem Gesetzbuche der Jerusalemer Gemeinde verbunden und den religiösen und kultischen Bedürfnissen angepasst haben. Damit aber ist die Möglichkeit gegeben, dass Esras Buch nicht nur Zusätze, sondern auch Streichungen erfahren hat, mehr enthielt, als wir jetzt in P lesen.

1. Der in Lv 23 mit $P^h$ und damit auch mit $P^s$ verschmolzene Festkalender beginnt v. 4 und zählt die mit Festversammlungen am Heiligtum zu feiernden drei grossen Feste auf. Dafür, dass er nicht $P^h$ angehört, vgl. BAENTSCH und BERTHOLET zur St. Neujahrstag und Versöhnungstag gehen freilich auf alte Bräuche zurück und sind schon von Ezechiel berücksichtigt Ez 40 1 45 18 20, jedoch erst nach Esra in den offiziellen Festkalender aufgenommen worden. Lv 23 23—32 sind, wie auch v. 2b 3, dem Festkalender ursprünglich fremd und jünger als Esra.

2. Auch die vom Volke übernommenen Verpflichtungen lehren, dass Esras Buch mehr enthielt, als wir jetzt in P lesen, vgl. § 144, 3. Das Versprechen, die בִּכּוּרִים, die בְּכֹרוֹת, die רֵאשִׁית, den מַעֲשֵׂר darzubringen, erklärt sich aus Abschnitten, die wir in P lesen. Aber eine Bestimmung über den קָרְבַּן הָעֵצִים hat P jetzt nicht mehr, und die Auffassung von der שְׁמִטָּה des 7. Jahres weist auf ein Vorstadium des jetzigen P hin.

3. Die Einführung der Tempelsteuer und das Verbot der Mischehen erklären sich aus der Situation. Doch würde letzteres sich nicht nur aus Ex 34 16 Dt 7 3, sondern auch aus Stücken von $P^g$ deduzieren lassen: Gn 26 34 27 46 28 6.

2. Der Name „Priesterkodex“ erklärt sich aus dem Bestandteil $P^h$, den man erst nach der Prägung dieses Namens von

den Bestandteilen $P^g$ und $P^s$ hat unterscheiden lernen. Der die religiöse Entwicklung tragende, sie über Ezechiel und $P^h$ hinausführende Teil ist jedoch $P^g$. Er ist, wie das schon die in ihm gegebene ausführliche und wiederholte Einschärfung der Rechte des Klerus lehrt, nicht wie $P^h$ ein Buch für Priester, sondern ein für das Verständnis der Laien berechnetes Buch über die Entstehung der heiligen Institutionen. Sie sollen dem Volke lieb und wert gemacht werden, indem ihre Offenbarung durch Jahve im Laufe der Geschichte erzählt wird. Daher ist die Erzählung ausführlich, wo die Entstehung eines heiligen Brauches erzählt wird, knapp in den verbindenden Stücken, um sofort wieder anzuschwellen, sobald der Erzähler von neuem zu einem Kultbrauche kommt. Eine religiöse Grundwahrheit betont er aufs stärkste, und in der Linie der prophetischen Gedanken bewegt er sich, wenn er die Religion als Geschenk von oben betrachtet und sie von einer göttlichen Offenbarung ableitet. Darin, dass diese eine viermalige ist (Adam, Noah, Abraham, Mose), berührt er sich freilich mit babylonischen Gedanken, vgl. Gunkel, Gn$^2$ S. 233 ff.; Schrader, KAT$^3$ S. 535 ff. Doch ist dies bei dem verschiedenen Inhalt, den hier und dort die Religion hat, nebensächlich. Hinter die prophetische, noch von der deuteronomischen Schicht vertretene, Auffassung sinkt dagegen $P^g$ zurück, wenn für ihn die Religion nicht zunächst die Gesinnung der Liebe und des Vertrauens zu Jahve ist, aus der der ethische Wandel fliesst, sondern ohne weiteres mit der Erfüllung der von Jahve Israel offenbarten, ihrer Mehrzahl nach kultischen und rituellen Gebote identifiziert wird. Dabei verschwinden die ethischen nahezu in der Masse der kultischen. Der von Deuteronomium und Ezechiel (vgl. §§ 122; 123, 4) in die Wege geleitete Kompromiss zwischen Volksreligion und prophetischer Auffassung gewinnt mit $P^g$ abschliessende Gestalt. $P^g$ ist damit recht eigentlich die Grundlage des Judentums geworden. Auch für $P^g$ ist das Gesetz wie für Ezechiel ein Mittel für den Menschen, Leben zu gewinnen. Aber die prophetischen Gedanken Ezechiels, dass der Mensch eines neuen Geistes und eines neuen Herzens bedarf, um Gottes Gebote halten zu können, und dass Gott das Gesetz gegeben hat, weil er am Tode des Sünders keinen Gefallen hat, § 126, 2, vermisst man. Der Inhalt des $P^g$ aber ist eine Wiederholung und Umarbeitung des von dem bisherigen Gesetzbuch der Gemeinde gegebenen Stoffes, vgl. A. 1. Weil hinter J

+ E + BB + Dt stehend, enthält P[g] Erzählung und Gesetz, verschmilzt die disparaten Elemente des älteren Gesetzbuches zu einer höheren Einheit, in der jene diesem dient. Nicht nur gibt hierbei P[g] einen völlig abweichenden gesetzlichen Stoff, er gestaltet auch den des erzählenden Teiles in souveräner Weise um, indem er die Erzählung 1) als Faden benutzt, an den er den Bericht über die Entstehung der heiligen Bräuche anreiht. Das war allerdings in J + E + BB + Dt bereits vorbereitet, da auch hier die Entstehung der Religion in die Geschichtserzählung eingereiht ist; 2) indem er in der Geschichtserzählung alles streicht, was seinen religiösen Voraussetzungen widerspricht, alles kürzt, was für ihn belanglos ist. Daher erzählt er, was zwischen Schöpfung und Sündflut geschehen, nur in Form einer Genealogie der Erstgeborenen von Adam bis Noah, lediglich Daten einer Chronologie darbietend, zu der er durch babylonische chronologische Systeme angeregt worden sein mag. Und ebenso schrumpft ihm die Darstellung der Vätersage, der Einwanderung aus Aegypten, des Wüstenzuges stark zusammen. Ausführlich aber wird von diesen Ereignissen besprochen: die Einsetzung der Beschneidung Gn 17, die Erwerbung der Makhpelahöhle Gn 23, des ersten Landbesitzes, die Einsetzung des Passah Ex 12 und der Stiftshütte Ex 25 ff. Man sieht schon aus dieser Behandlung des Stoffes, was den Verfasser interessiert. Der historische Stoff ist nur ein Mittel, um den Inhalt der Religion vorzuführen und einzuschärfen. Die Offenbarungen Jahves aber datieren von der Schöpfung der Welt, und sie gipfeln in der Stiftung der Religion durch Mose. Während der zwei ersten Perioden, von Adam bis auf Abraham, ist Jahve den Menschen nur mit dem allgemeinen Namen Elohim bekannt, während der dritten den Vätern als אֵל שַׁדַּי, erst seit Mose Israel als Jahve. Zweimal führen Jahves Offenbarungen zu einer בְּרִית, d. h. zur Stiftung eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, bei Noah und bei Abraham. Eine solche בְּרִית ist für P[g] nicht ein von Gott und Mensch geschlossener Vertrag, sondern eine von Gott verliehene (נָתַן, הֵקִים, die בְּרִית ist Gottes, daher בְּרִיתִי) Zusicherung und Verheissung, durch die Gott sich für künftig zu Gunsten des Menschen in seiner Weltregierung beschränkt, die er zwischen (בֵּין) sich und den Menschen setzt, und zu deren Aufrechterhaltung er ein Erinnerungszeichen אוֹת stiftet. Für den Menschen bedeutet die בְּרִית daher nicht nur ein Versprechen Gottes,

sondern auch ein Gebot, das er zu halten שָׁמַר hat. Der ursprüngliche Begriff der בְּרִית ist hier theologisch umgedeutet. Die Noah geschenkte בְּרִית stellt nur das Verhältnis wieder her, in das Elohim durch den Segen der Fruchtbarkeit, die Verleihung der Herrschaft über die Tiere, das Gebot, von Zerealien und Baumfrüchten zu leben, und die Einsetzung des Sabbat Gn 2 3f. zu der vorsündflutlichen Menschheit getreten war, und das gleichfalls eine בְּרִית mit dem Sabbat als אוֹת hätte genannt werden können, vgl. A. 1. Der Segen der Fruchtbarkeit wird neu verliehen, die Herrschaft über die Tiere sogar erwähnt. Denn der Mensch erhält das Recht, vom Fleisch der Tiere zu leben, und wird gegen ihre Rache durch das Verbot, Menschenblut zu vergiessen, sicher gestellt. Blutgenuss jedoch wird ihm verboten. Es ist einer der charakteristischsten Züge des $P^g$, dass das Blutverbot der ganzen Menschheit gilt. Das durch den Noahbund der Menschheit geschenkte neue Verhältnis (9 9ff.) bringt ihr das Versprechen, dass niemals wieder eine Flut kommen soll. Der אוֹת dieser בְּרִית aber ist der Regenbogen. Wenn Jahve ihn erblickt, verzichtet er auf eine nochmalige Bestrafung der Menschheit. Der Abraham verliehene Bund aber hebt aus der Menschheit das Volk Israel heraus. Bei seiner Gewährung offenbart sich Gott Abraham als אֵל שַׁדַּי, vgl. § 26, 2. Zum Inhalt hat er die Verheissung, dass Gott Abraham grosse Nackommenschaft geben, sein und seiner Nachkommen Gott sein und ihnen das Land geben will. Sein אוֹת ist die Beschneidung am 8. Tage. Er ist die Grundlage aller weiteren Offenbarungen Gottes an Israel. Durch Mose offenbart sich Gott unter seinem Namen יהוה (Ex 6 2ff.), befreit Israel aus der Gefangenschaft nnd bringt es in das dem Abraham verheissene Land. Es charakterisiert ihn, dass er Israel nicht als ein Volk, sondern als die Kultgemeinde Jahves ansieht, es ist הָעֵדָה, vollständig עֲדַת יִשְׂרָאֵל, עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל und besteht aus zwölf weltlichen Stämmen und dem geistlichen Stamme Levi. Passah, und zwar in seiner Verbindung mit מַצּוֹת, vgl. § 87, 1, wird von Jahve eingesetzt (Ex 12 13ff.), damit Jahve, wenn er das Blut an den Häusern sieht, schonend (וּפָסַחְתִּי) vorübergeht und nicht Israels Erstgeburt wie die ägyptische schlägt — das erinnert an die Bedeutung von Regenbogen und Beschneidung. Durch diese Reflexion wird פֶּסַח vom Zyklus der Feste wieder losgelöst (§ 87, 2), worauf man in Kanaan nicht kommen konnte. Die eigentliche Offenbarung aber erhält Mose während der

40 Tage und Nächte, die er bei Jahve auf der Spitze des Sinai verweilt. Sie betrifft den Ort des Kultus, die Stiftshütte und ihre Einrichtung, den künftigen Mittelpunkt des wandernden Israels, vgl. § 18, 3. Nur in dem kultlosen Exil konnte man auf den Gedanken verfallen, dass zuerst für einen Ort des Kultus zu sorgen sei, vor 621 litt man an der Vielheit der Kultorte. Dass nur an *einem* Orte geopfert werden kann, ist dem hinter Deuteronomium und Ezechiel stehenden P[s] selbstverständlich, der Kampf hierum vergessen. Nach der Herstellung der Stiftshütte erfolgen die weiteren Offenbarungen in ihr. Zunächst die Einsetzung Aarons und seiner Söhne ins Priestertum Lv 8f., dann die der Leviten Nu 3f. Die Erzählung von der Wüstenwanderung dient dazu, die Heiligkeit der Israel offenbarten Institutionen einzuschärfen und weitere Offenbarungen anzuschliessen. Der Aufruhr Korahs, das Murren der Gemeinde, die Plagen, die deshalb über sie kommen, Aarons grünender Stab Nu 16f. schärfen die Vorrechte des Stammes Levi ein. Hier sind nur sehr schwache Erinnerungen an die früheren Zustände geblieben. Was P[s] fordert, weist nicht nur hinter Deuteronomium und Ezechiel, sondern auch hinter 538. Es folgt Nu 18 eine Offenbarung über die Pflichten und Rechte des Klerus, d. h. über die Abgaben der Laien an Priester und Leviten, s. A. 2. Gleichzeitig mit dem Tode Aarons auf dem Berge Hor Nu 20 $_{22}$ff. wird die Investitur seines Sohnes Eleasar erzählt und damit die legitime Sukzession im Geschlechte Aarons betont. Dass sich in Aarons Familie auch der rechte priesterliche Eifer vererbt, zeigt die Geschichte von Pinehas, dem Sohne Eleasars, der einen mit einer Midjanitin hurenden Israeliten niedersticht; in diese ordinäre Geschichte hat sich die alte Sage von der Verführung Israels zum Kulte des Baal Peor verwandelt. Nur ein knapper Bericht wird über die Eroberung und Verteilung des Ostjordanlandes gegeben Nu 32. Es folgen Anweisungen über die Verteilung des zu erobernden Westjordanlandes durch das heilige Los und über die Grenzen des Landes Nu 34. Jede Erinnerung an die wirklichen Vorgänge ist dabei erloschen. P[s] stellt sich das Land als von den Ureinwohnern gesäubert vor und verteilt es in einem Umfange, in dem es Israel niemals besessen hat. In der Bestimmung der Grenzen des Westjordanlandes ist er von Ezechiels messianischer Hoffnung (§ 129, 2 A.) abhängig. Es folgen Anweisungen über die Leviten und Freistädte. Ueber das Land um

das Heiligtum, das Ezechiel den Priestern und Leviten anweisen wollte, war 538 anderweitig verfügt worden. An seiner Stelle erhält der Klerus 48 Städte mit Weidetrift, von denen sechs, drei westlich und drei östlich des Jordans, als Asylstädte dienen. Nach Bestimmung der drei ostjordanischen Dt 4 41 ff. stirbt Mose auf dem Berge Nebo, nachdem er das Westjordanland geschaut hat Dt 32 48 ff. 34 7 ff. Israel betrauert ihn und überschreitet dann unter Josuas Führung den Jordan. Bei Gilgal feiert es das erste Passah im Lande Jos 5 10 ff. und lebt seitdem von den Früchten des Landes. Von der Beschreibung der Eroberung des Landes, die $P^g$ gegeben hat, sind nur wenige Verse in der Geschichte von der List der Gibeoniten erhalten Jos 9 7 ff., dagegen die Verteilung des Landes nahezu vollständig. Auch sie trägt ideale Zustände in die Vergangenheit zurück. Die Aussonderung der Leviten- und Asylstädte erzählen Jos 20 21. Mit der Wüstenoffenbarung hat Israel eine Stufe religiöser Entwicklung erreicht und sie unter Mose und Josua behauptet, wie sie der messianischen Hoffnung Ezechiels (§ 129) vorschwebt. Israel ist eine von der Heidenwelt streng geschiedene Kultgenossenschaft. Das von der Zukunft erhoffte Ideal ist an den Beginn der Geschichte Israels zurückgetragen. Das alle Bestimmungen des $P^g$ haltende Israel würde das messianische Ideal verwirklichen. Diese gelten im Grunde so gut dem Israel der messianischen Zeit wie die in Ez 40—48. An die messianische Hoffnung erinnert auch, dass die Heidenwelt infolge Zurücktragung des Sabbatgebotes und des Blutverbotes an den religiösen Gütern Israels teilnimmt, während Israel die Prärogative des Gesetzes bleibt. Das ist ein Fortschritt über Ezechiel hinaus. Ein weiterer ist die Figur Aarons statt der בני צדוק Ezechiels. Hierin wie in dem Fehlen der Figur des נָשִׂיא folgt die Theorie den Ereignissen. An der Spitze der Gemeinde steht ein fremder Beamter, das Hohenpriestertum ist entstanden, der Priesterstand unter Anerkennung der meisten Nachkommen der Landpriester als Priester neu geordnet, der Rest ist als Leviten zusammengefasst, vgl. § 136.

1. Wenn $P^g$ nicht nur wie E, vgl. § 13, 1 A., Gott sich erst Mose als יהוה offenbaren lässt, sondern eine weitere religiöse Epoche dazwischenschiebt, sofern sich Gott den Vätern als אֵל שַׁדַּי offenbart, so gehört er hinter E. Doch zeigt überhaupt seine Darstellung jüngere Züge als die von JE gebotene und von den Deuteronomisten reproduzierte. Sie ist durch Umgestaltung dieser älteren Typen von einem fortgeschritteneren religiösen Stand-

punkte aus entstanden. Wenn freilich gleich Gn 1 1—2 4a dies beobachten lässt, so ist daran schon zum Teil der zu Grunde liegende polytheistische Mythus schuld, da er stärker auf eine naturgemässe Reihenfolge der Vorgänge reflektiert. Aus dem Chaos tritt das Licht hervor, dann die Himmelsfeste, die den himmlischen Ozean absperrt. Erde und Wasser trennen sich, die Erde lässt die Pflanzen hervorgehen. Die Gestirne entstehen, Wasser und Luft bringen ihre Geschöpfe hervor, darauf die Erde das Tierreich. Weil so eins aus dem andern entsteht, trug der Abschnitt ursprünglich die Ueberschrift אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, die ein R, nachdem vielleicht vorher schon בְּהִבָּרְאָם אֱלֹהִים hinzugefügt worden war, nach 2 4a versetzte. Zuletzt wird der Mensch, ein Mann זָכָר und ein Weib נְקֵבָה nach göttlichem Ebenbild geschaffen und erhält nicht nur wie die Tiere den Segen der Fruchtbarkeit, sondern auch die Herrschaft über die Tiere. Ein goldenes Zeitalter ohne Blutvergiessen eröffnet die Geschichte, da die Menschen von Zerealien und Früchten, die Tiere vom grünen Kraut leben. Dass ein polytheistischer Mythus zu Grunde liegt, zeigt neben dem Chaos vor allem der die Schöpfung des Menschen einleitende Satz 1 26: „lasst uns Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis.“ Damit redet ein Gott andere Götter an, der Mensch ist nach der Gestalt der Götter (צֶלֶם Bild, Statue) geschaffen, (כִּדְמוּתֵנוּ „uns ähnlich“ schwächt den massiven Anthropomorphismus ab). Wieviel von dem Inhalte dieser Erzählung, die deutlich sehr verschiedene Vorstellungen nebeneinander aufweist und auch durch die Form verrät, dass an ihr verschiedene Hände beteiligt waren, für Pg in Rechnung zu stellen ist, ist kaum auszumachen. Zu Grunde lag ursprünglich eine Betrachtung, nach der der Kosmos durch Evolutionen der von der göttlichen Urkraft (רוּחַ אֱלֹהִים so nur hier im AT) bebrüteten 1 2a chaotischen Materie entsteht. Daneben verlaufen die meisten Schöpfungswerke nach einer doppelten Vorstellung. Nach der einen ruft sie das Befehlswort Jahves aus der Materie hervor 1 3 4a 6a 7b 9 11 14 15 18b 20 24, oder Gott berät darüber mit seinen Mitgöttern 1 26, nach der andern wird einfach erzählt, dass Elohim die Dinge gemacht (עָשָׂה) oder geschaffen (בָּרָא) hat 1 4b 5a 6b 7a 8a 16—18a 21 25 27. Daher die scheinbare Ueberfüllung und Weitschweifigkeit des Ausdrucks. Die Einteilung in Tagewerke hat in einer Erzählung, die den Kosmos aus dem Chaos entstehen lässt, von Haus aus keinen Platz und widerspricht der Reihenfolge der ersten Schöpfungswerke. Wie schon Gabler gesehen, verrät diese wie 2 2a 3a die Meinung, dass die Schöpfung in einem Siebentagewerke erfolgte. Wenn aus Ex 31 12—17 Pg notwendig mit Dillmann geschlossen werden müsste, dass für Pg der Sabbat אוֹת eines von Jahve mit Mose geschlossenen Bundes war (vgl. aber das oben über פֶּסַח Bemerkte), so würde das dazu stimmen, dass Pg die Welt in einem Siebentagewerk hat schaffen lassen, und dass dies von einer jüngeren Hand als religiös anstössig beseitigt wurde. Jedenfalls aber war es nicht Pg, sondern ein R, der durch בְּרֵאשִׁית וגו׳ 1 1 die Schöpfung in Gegensatz setzte zu dem mit der messianischen Zeit (בְּאַחֲרִית הַיָּמִים) beginnenden Abschlusse des Weltprozesses und hierdurch zugleich die uranfängliche Selbständigkeit Elohims noch stärker betonte. Ob schon Pg בָּרָא als charakteristisches Wort für das göttliche Schaffen gebraucht hat, ist eben deshalb, wie wegen עָשָׂה 1 7 16 25 26 31 2 2 zweifelhaft. Jedenfalls meint aber auch R wie Pg ein Gestalten vorhandener Materie, nicht die creatio ex nihilo. Wie

stark die der Erzählung Gn 1 zu Grunde liegenden polytheistischen Mythen monotheistisch und ethisch umgebogen sind, springt in die Augen: völlig selbständig steht von Anfang an neben dem Chaos der eine Elohim, und dieses ist Objekt seiner Tätigkeit, Mittel zur Verwirklichung seiner Zwecke, vgl. §116,3 A.1. Auch in der Sündflutsage, vgl. § 116,3 A.2, hat die theologische Reflexion den Stoff weiter umgestaltet: dadurch, dass die Flut es Gott ermöglicht, sein Verhältnis zur Menschheit neu zu regeln, ist der Mythus viel stärker ethisch und monotheistisch korrigiert als in J. Ferner ist die Unterscheidung reiner und unreiner Tiere und das Opfer Noahs gestrichen worden: erst von Mose an hat das nach $P^g$ Israel besessen. Aehnlich beurteilt sich die oben berührte Umwandlung der Sage von der Verführung Israels zum Kulte Baal Peors: die Abgötterei, das Grundlaster des alten Israel, machte $P^g$ keine Sorge mehr. Noch deutlicher tritt in der Vätersage heraus, dass die Erzählung des $P^g$ gegenüber der des JE sekundären Charakter hat. Weil $P^g$ den religiösen und ethischen Forderungen der prophetischen Predigt Rechnung trägt, muss er alles streichen, was den Erzählungen individuelles Leben, Kraft und Farbe verleiht und unser Interesse weckt. Der Kern der Sagen fällt, und es bleibt ein farbloser Extrakt. Die alte Sage erzählt nach § 22 von den Vätern, weil sie die alten Heiligtümer gründen, dort die Landverheissung empfangen und in ihrem Tun und Treiben die nationale Eigenart und die nationale Geschichte widerspiegeln. $P^g$ ist gezwungen, sie an den Orten weilen zu lassen, wo sie nach JE Heiligtümer gegründet haben, aber sie dürfen nicht opfern und nicht den von den Propheten verpönten Kult unter den grünen Bäumen und auf den Hügeln stiften. Als Beisassen ziehen sie in Kanaan, der אֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם umher Gn 17 8 28 4 36 7 47 9, ein Abbild des exilierten Israel. Weshalb sie an bestimmten Orten länger verweilen, begreift man nur aus JE. Von Israels Verstossung, von Abrahams und Isaaks feiger Preisgabe der Ehefrau, von Abrahams Zwist mit Lot, von Lots Töchtern, von Labans und Jakobs Streit, von Leas und Rahels Eifersucht, von dem Betruge Isaaks und Esaus durch Rebekka und Jakob, von Juda und Tamar, von Sichem und Dina erfahren wir kein Wort. Isaak und Ismael begraben einträchtig ihren Vater Gn 25 9: Der nach dem Leben gezeichnete Beduine Ismael, der Wildesel von einem Menschen, dessen Faust wider jedermann ist, und der seinen Brüdern auf dem Nacken sitzt Gn 16 12, wird uns vorgestellt, als sei er ein beliebiger frommer Jude. Jakob geht nicht aus Furcht vor dem Zorn des betrogenen Bruders ins Ausland, sondern damit er keine Mischehe zu schliessen braucht. Die Patriarchen sind fromme Juden geworden, deren Wandel keinen Anstoss darbietet.

2. In seinen Vorstellungen vom Heiligtum schliesst sich $P^g$ an E an, sofern er es sich als Zelt vorstellt, in dem sich Jahve Mose offenbart: אֹהֶל מוֹעֵד, Stiftshütte, vgl. Ex 25 22 וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם. Jedoch hat in seiner Phantasie dieses Zelt unter dem Einflusse der Erinnerungen an den Tempel Salomos seine Gestalt völlig verändert. Es besteht aus einem Brettergerüst und Teppichen, ist durch Teppiche פָּרֹכֶת in ein Heiliges und Allerheiligstes geteilt und von einem, den Altar enthaltenden, durch Säulen und Teppiche abgegrenzten Vorhof umgeben. Es ist der transportabel gemachte Tempel. Wie Ezechiels Tempel inmitten Israels, steht er inmitten des Lagers. Namentlich die Verwendung bronzebeschlagener Bretter als Brandopferaltar beweist,

dass hier ein Phantasiegebilde, nicht ein Bericht über etwas wirklich Vorhandenes vorliegt. Aus dem Tempelkult verpflanzt er in das Heilige der Stiftshütte, die er eben als Tempel, im Widerspruch mit seiner Gottesvorstellung, auch הַמִּשְׁכָּן nennt, den Schaubrottisch und den siebenarmigen Leuchter. Wie im Hinterraum des salomonischen Tempels, steht bei ihm im Allerheiligsten קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים hinter der פָּרֹכֶת die Lade. Da diese für ihn nach dem Vorgang des Deuteronomiums ein blosser Behälter zur Aufbewahrung der Dekalogtafeln ist, daher אֲרֹן הָעֵדֻת, vgl. § 18, 2 A. 2, so wird auf sie ein Surrogat dessen, was sie ursprünglich war, gesetzt, nämlich die כַּפֹּרֶת, eine zwei Kerube tragende, wegen der Feuernatur Jahves massiv goldene Platte, über der sich Jahve zwischen den Keruben offenbart. An die Stelle des Fetischkastens, § 56, ist, der Gottesvorstellung des $P^g$ entsprechend, der Gottesthron getreten. Die כַּפֹּרֶת erinnert an den von Keruben getragenen רָקִיעַ Ez 1 22. Wenn dieser Gottesthron (LUTHER mit feinem Instinkte: Gnadenstuhl) den Namen כַּפֹּרֶת, d. h. sühnendes (Gerät), LXX ἱλαστήριον, erhält, so folgt daraus, dass nicht nur $P^s$ Lv 16 13–15, sondern schon $P^g$ Sühnezeremonien kannte, die an einem solchen Gottesthron verrichtet werden. Sie werden hinter Lv 16 1–4 gestanden haben und dort gestrichen worden sein. Ob sich die Vorstellung von der כַּפֹּרֶת an ein Kultusgerät anschliesst, das einst in Israel (Sonnenwagen?, vgl. § 116, 1) oder zur Zeit des $P^g$ in einem heidnischen Kult vorhanden war, ist nicht zu sagen.

3. Wie die Angaben über den Ort und über die Personen des Kultes, so zeigen auch die Vorschriften über die Rechte des Klerus und die Abgaben an ihn, Nu 18, dass $P^g$ hinter JE, BB, Dt gehört. Aaron mit seinen Söhnen hat die מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ und מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ, die Leviten haben die Priester zu bedienen und die Arbeit (עֲבֹדָה) an der Stiftshütte, dürfen aber weder dem כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ, noch dem Altare nahen. Der Stamm Levi erhält keinen Landbesitz, sondern statt dessen die Opfergefälle. Und zwar die Priester a) vom קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים alles, was von der Mincha (§ 82), der חַטָּאת und dem אָשָׁם (§ 81) nicht verbrannt wird. Es ist von den Männern an hochheiligem Ort zu verzehren, vgl. § 49, 2; b) von den obligatorischen Opfern (קֳדָשִׁים) der Israeliten die Hebe (d. h. das Priesterrecht beim זֶבַח, vgl. § 80), die רֵאשִׁית von Oel, Most, Getreide (§ 84, 3), die Erstlinge von allem, was im Lande wächst (§ 84, 1). Dem Priester gehört der חֵרֶם (§ 78, 1) und כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם (§ 84, 2). Und zwar ist die Erstgeburt des Menschen und des unreinen Viehs zu lösen, die von Rind, Schaf, Ziege zu opfern. Fett und Blut gehört dem Altar, das übrige den Priestern. Diese Gefälle essen alle Angehörigen der Priesterfamilie im Zustand der Reinheit. Die Leviten aber erhalten als Lohn den Zehnten (מַעֲשֵׂר), von dem sie aber den Aaroniden wieder den Zehnten als תְּרוּמַת יְהוָה מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר abgeben. Hier ist der ursprüngliche Sinn von תְּרוּמָה, בִּכּוּרִים, רֵאשִׁית, מַעֲשֵׂר völlig verwischt und daraus ein System von Abgaben gebildet worden.

## § 146. Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Verpflichtung der Gemeinde auf Esras Gesetzbuch.

1. Die Verpflichtung der Gemeinde auf Esras Gesetzbuch war die Geburtsstunde des Judentums. Aus dem Volke Israel

ist eine Kultgenossenschaft geworden, die unter priesterlicher Leitung nach dem Gesetze ihres Gottes lebt, alle volklichen Aufgaben den kultischen unterordnet, die nationalen und staatlichen aber der messianischen Hoffnung zuweist und damit vertagt. An die Stelle von Volk und Staat tritt die Theokratie (JOSEPHUS, c. Ap 2 16). Der mit dem Deuteronomium (§ 121) einsetzende Versuch, das Volk durch ein geschriebenes Gesetz den Anforderungen der prophetischen Predigt zu unterwerfen, ist zu einem relativen Abschluss gelangt; Ezechiels Ideal (§ 129, 1) einer Gemeinde, die den Kult Jahves zu ihrer Lebensaufgabe macht, verwirklicht. Durch einen Rechtsakt ist dieses Ideal für den legitimen Zustand erklärt worden. Aber der rechtliche Zustand wird erst durch die Arbeiten und Kämpfe der folgenden Jahrhunderte zum wirklichen. Noch lebten in der Seele des Volkes, wiewohl mehr oder minder abgeschwächt, alle die Kräfte und Triebe, die der Predigt der Propheten entgegengestanden und sich gegen das nationale Schicksal aufgebäumt hatten. Die Natur des Volkes lehnt sich daher gegen die Zucht des Gesetzes auf. Die hiermit gegebenen Konflikte werden freilich dadurch verdeckt, dass Kultgemeinde und Volksgemeinde zusammenfallen, dass die Forderungen des Gesetzes den Anspruch erheben, die nationale Sitte Israels seit seiner Entstehung zu sein, dass die Fülle der Vorschriften, denen sich die Gemeinde unterworfen hat, vorerst nur sehr undeutlich den Laien bewusst ist, und dass die Fremdherrschaft der Gemeinde die nationalen und staatlichen Aufgaben abnimmt. Damit aber, dass sich die Laien infolge wachsender Unterordnung unter die Leitung der Gesetzeskundigen der Forderungen des Gesetzes genauer bewusst werden, sind naturgemäss Kollisionen zwischen diesen und den Aufgaben und Bedürfnissen des Lebens gegeben. Darauf, diese unter jene zu beugen, die natürlichen Triebe, die dem Gesetze widerstreben, zu bändigen, geht die Erziehung des Volkes durch die Hüter des Gesetzes. Genau genommen ist jedoch das Gesetz zu völligem Siege über die Natur des Volkes erst nach dem Untergange des Volkes gekommen, und nachdem die im Gesetze eingebettete prophetische Auffassung der Religion im Christentum auf höherer Stufe wiedergeboren worden war, vgl. § 1, 3. Der Kampf der durch Esra zu rechtlicher Anerkennung gelangten Richtung um die Seele des Volkes gibt den folgenden Jahrhunderten ihr Gepräge. Er führt zunächst zu einer Ver-

schmelzung des Gesetzbuches Esra ($P^g+P^h$) mit dem Gesetzbuch der Jerusalemer Gemeinde (J+E+BB+Dt) und damit zur Entstehung des jetzigen Pentateuches. Und er verläuft nicht so, dass das in diesem nicht Gebuchte damit aus Religion und Sitte sofort gewichen wäre. Vielmehr setzt sich die an Deuteronomium, Ezechiel, $P^h$ und $P^g$ zu beobachtende Erscheinung noch fort, dass volkstümliche Bräuche nach oben steigen und Anschluss an die legitime Religiosität finden. Solange an der Verschmelzung der beiden Gesetzbücher noch gearbeitet wurde, konnten solche sogar in das geschriebene Gesetz noch eindringen (R, $P^s$). Später aber bahnt die mündliche Unterweisung der Schriftgelehrten den Weg hierzu.

2. Die prophetischen Gedanken sind sonach freilich zum Siege gelangt, aber in ihrer Reinheit empfindlich getrübt worden. Denn die Religion ist die Zugehörigkeit zu einer kultischen Gemeinschaft, die Erfüllung vorwiegend kultischer Gebote von teilweise heidnischer Herkunft, von deren Fülle die ethischen Gebote verdeckt werden. Aber diese kultische Gemeinschaft ist von Gott gestiftet, das Gesetz von Gott gegeben und damit der prophetische Gedanke anerkannt, dass Religion ein Geschenk von oben ist. Und die prophetische Auffassung, dass die Religion eine den menschlichen Wandel tragende Gesinnung ist, liegt im Hintergrunde der religiösen Stimmung, denn man unterwirft sich den Geboten des Gesetzes, um Jahves Willen zu tun, und fasst das Gesetz als Ausdruck des gerechten, weisen und guten Willens des einen Gottes, der Himmel und Erde geschaffen und Israel erwählt hat. Das kennzeichnet die höhere Stufe, die die Religion erreicht hat. Aber diese Stufe bedeutet keinen Ruhepunkt. Wie es niemals und nirgends in der Religion wie im gesamten geistigen Leben auf Erden ein Beharren gibt, so stehen wir auch jetzt, wo wir zum Abschluss der religiösen Entwicklung eines Jahrtausends gelangt sind, damit am Beginn einer neuen Entwicklung, welche die Lösung der zusammengetretenen Elemente vorbereitet.

## § 147. Nehemia verteidigt Esras Reform. Die Entstehung der samaritanischen Gemeinde.

1. Wie wenig durch die Verpflichtung der Gemeinde auf das Gesetz erreicht war, erfahren wir aus dem Schluss der Memoiren Nehemias. Das System, das theoretisch anerkannt war,

besass noch keinerlei Gewalt über das Volksgemüt. Seine Bestimmungen wurden als drückende Fessel empfunden und abgeworfen, sobald sie die täglichen Gewohnheiten und Bedürfnisse in Handel und Wandel hinderten. Hatte die von der heidnischen Obrigkeit entlehnte Gewalt das Volk unter das Joch des Gesetzes getrieben, so hat es dieser auch weiter bedurft, um die am Alten hangenden Priester und Laien unter ihm zu halten. Im 32. Jahre des Artaxerxes (432) war Nehemia an den Hof gereist. Als er nach einiger Zeit nach Jerusalem zurückkommt, entdeckt er, dass der Priester Eljaschib (ob dieser mit dem Hohenpriester Eljaschib identisch ist, fragt sich) seinem alten Gegner, dem Ammoniter Tobia eine grosse Tempelzelle eingeräumt hat, die man früher zur Aufbewahrung kultischer Geräte und Vorräte, wie der Gebühren der Leviten, Sänger und Torhüter und der תְּרוּמָה der Priester, benutzt hatte. Die Priester sind also auf ihre alte Politik, den Anschluss der wohlhabenden Familien des Landes zu begünstigen (§ 140, 1), zurückgekommen und haben begonnen, Esras und Nehemias Massnahmen rückgängig zu machen. Nehemia lässt Tobias Eigentum hinauswerfen, die Zelle wieder weihen und gibt sie ihrer alten Bestimmung zurück. Ferner hatten die Laien den Leviten die Abgaben nicht geliefert, so dass Leviten und Sänger, um zu leben, auf ihre Landgüter entwichen waren. Nehemia erzwingt die Ablieferung des Zehnten. Vor allem aber lehnen sich die Laien gegen das Sabbatgesetz auf, da es das Erwerbsleben schädigt. Man drischt und keltert am Sabbat, man benützt ihn, um Marktware nach Jerusalem zu bringen und mit den dort wohnenden tyrischen Kaufleuten zu handeln. Nehemia muss mit Gewalt der Benutzung des Sabbats als Markttag ein Ende machen. Die Mischehen mit Weibern aus Asdod, Ammon und Moab, die er wahrscheinlich in den Grenzorten findet, muss er dulden. Er begnügt sich mit dem Versprechen, keine neuen einzugehen. Anders verfährt er gegen einen Enkel des Hohenpriesters Eljaschib, Sohn des vielleicht inzwischen ins hohenpriesterliche Amt gekommenen Jojada, der sich weigert, sein Weib, eine Tochter des Sanballat von Beth Horon, eines andern alten Gegners Nehemias, zu entlassen. Er vertreibt ihn und seinen Anhang aus der Gemeinde.

2. In der Notiz von der Vertreibung des Enkels Eljaschibs (Neh 13 28) verbirgt sich eine Anspielung auf die Entstehung

der samaritanischen Gemeinde und ihres den Kult auf Zion kopierenden Kultes auf Garissim. Jener ungenannte Enkel Eljaschibs ist identisch mit dem ersten Hohenpriester der samaritanischen Gemeinde Manasse, dem Schwiegersohne Sanballats, den JOSEPHUS, Archäol. 11 1 2 8 2 ff. irrtümlich unter Alexander den Grossen setzt. Mit ihm scheinen noch andere Priester und Leviten zu den Samaritanern übergetreten zu sein. Denn Nehemia schliesst v. 29 an seine Notiz die Verwünschung: „Gedenke ihnen, mein Gott, die Entweihung des Priestertums und des Bundes der Priester (LXX$^{L}$) und Leviten.“ Die Geschlechter des mittleren Landes, die sich inzwischen von der Aussichtslosigkeit, Anschluss an die Gemeinde zu erhalten, überzeugt hatten, benutzen den Umstand, dass ein Glied der legitimen hohenpriesterlichen Familie mit Priestern und Leviten zu ihnen übertritt, um die alten Pläne, einen eigenen Kult zu errichten, zu verwirklichen, vgl. § 143, 1. Die Art seiner Entstehung bringt es naturgemäss mit sich, dass die auf Zion zu Recht bestehenden Einrichtungen genau kopiert werden, und dass man sich gegenüber der Gemeinde als das alte, echte Israel geriert, konservativ gestimmt ist. Da die samaritanische Gemeinde das Exil, durch das die jüdische unter die Herrschaft prophetischer Gedanken gekommen war, nicht mit durchlebt hatte, ist sie von vornherein zur Verknöcherung und religiösen Unfruchtbarkeit verurteilt. Ihr fehlt die treibende religiöse Kraft des Judentums. Den sich von Mose herleitenden, in seinen Vorstadien bereits zur Zeit ihrer Entstehung gültigen Pentateuch hat sie wie die Hoffnung auf den Messias später von der Gemeinde auf Zion entlehnt, deren spezifischer Entwicklung sie auch sonst später nachhinkt. Nicht aber die Sammlung der Propheten und Hagiographen, die später die Geltung heiliger Schriften gewonnen haben und zu einem grossen Teile das Recht und den Ruhm Zions verkünden. Und so hat auch aus der Literatur der Geist der Prophetie nicht zu ihr reden, neues Leben in ihr nicht erwecken können: sie hat die Schalen der Frucht an sich genommen, die die religiöse Entwicklung Israels gezeitigt hatte, ohne ihren Kern.

---

# Register.

Von Lic. theol. Dr. phil. A. Freiherrn von Gall.

## I. Sachregister.



## II. Verzeichnis der besprochenen at. Stellen.



# III. Namenverzeichnis.

## Berichtigungen.

S. 27, Z. 16 v. o. statt Ex 20 $_{28}$—23 $_{32}$ lies Ex 20 $_{24}$—23 $_{33}$.
S. 40, Z. 15 v. u. statt עֲנָֽת lies עֱנָת.
S. 44, A. 2 Z. 4 v. o. statt I K 8 $9^a$—21 lies I K 8 $9^a$ 21.
S. 45, Z. 19 v. u. statt § 72, 1 lies § 72, 2.
S. 78, Z. 7 v. o. statt אֲדֹנִי lies אֲדֹנָי.
S. 86, Z. 8 v. u. statt הַמַּחֲנֶה lies הֽמַּחֲנֶה.
S. 90, Z. 18 v. u. statt I S 21 lies II S 21.
S. 98, Z. 6 v. u. streiche das Komma zwischen הַמַּלְאָךְ und הַמַּשְׁחִית.
S. 100, Z. 4 v. o. statt 30 lies 31.
S. 103, Z. 18 v. u. statt § 20, 5 lies § 20, 6.
S. 112, Z. 20 v. o. statt Gibeon lies Gibea.
S. 113, Z. 12 v. u. statt Kat lies KAT.
S. 115, Z. 14 v. u. statt Ez 6 $_{7}$ $_{6}$ lies Ez 6 $_{4}$ $_{6}$.
S. 137, Z. 7 v. u. statt לֶהֶם lies לֶחֶם.
S. 145, Z. 18 v. u. statt Haupt und Haar lies Haupthaar und Bart
S. 163, Z. 13 v. u. statt Friedensopern lies Friedensopfern.
S. 168, Z. 11 v. u. statt בְּלוּלְה lies בְּלוּלָה.
S. 179, Z. 15 v. o. statt Suberstition lies Superstition.
S. 215, Z. 7 v. o. statt Prophetie lies Propheten.
S. 243, Z. 21 v. o. statt H. DELITZSCH lies F. DELITZSCH.
S. 254, Z. 11 v. u. statt § 125, 3 lies 125, 4.

**Uebersetzungen und Comment...**

Schrift, die h...
Fachgen...
in Hall...
Karte v... M. 15.—.

**Apokryphen un...**
bindung...
von Pr... M. 24.—

Einzeln ... M. 14.—
M. 14.—

**Apokryphen, N...**
**deutscher...**
Pastor L... M. 7.—

**Handbuch zu de...** M. 13.—

---

Textbibel des A...
D. E. Kau...
D. C. W...
Ausgabe A...
Neues T... 7.—
Ausgabe B ... 5.50.
Ausgabe C ...
5.50.
Ausgabe D ... 5.—.
Ausgabe E ...
Leinw. M. ... 3.—.
Ausgabe F ...
2.50.

Testament, das ...
Klein 8. N...
gebunden i... 3.—.

Psalmen, die, über...
Jeremia, übersetzt...
Hiob, übersetzt v...

---

Psalmen, die, über... ...Aufl. M. 1.—. Geb. M. 1.50.

**Hand-Commentar, Kurzer, zum Alten Testament.** In Verbindung mit I. Benzinger, A. Bertholet, K. Budde, B. Duhm, H. Holzinger u. G. Wildeboer herausgegeben von K. Marti.

**Preis des ganzen Commentars, wenn auf einmal bezogen, in 5 gehefteten Bänden oder 20 gehefteten Abteilungen M. 76.—, in 5 Halbfranzbänden M. 90.—, in 20 Leinwandbänden M. 96.—.**

**Jede Abteilung ist einzeln zu höherem Preise käuflich.**

**Die Bände werden nicht einzeln abgegeben.**

**Hand-Commentar zum Neuen Testament.** Bearbeitet von **H. J. Holtzmann, † Lipsius, Schmiedel, von Soden. In 4 Bänden** bezw. **8 Abtheilungen. Zweite,** theilweise **dritte** verbesserte und vermehrte Auflage. (Z. Z. nicht vollständig.)

Verzeichnisse über beide Com...

---

**Kraetzschmar, R., Hebräisches Voca...** M. —.80.

